PILAR LOPEZ DE SANTA MARÍA DELGADO

Profesora de Filosofía de la Universidad de Sevilla

INTRODUCCIÓN A WITTGENSTEIN

Sujeto, mente y conducta

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1986

© *1986 Editorial Herder S.A., Barcelona*

ISBN 84-254-1508-X

ES PROPIEDAD DEPÓSITO LEGAL: 11.690-1986 PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles, 249 - 08013 Barcelona

A mis padres

INDICE

Abreviaturas de las obras de Wittgenstein 9
Observaciones sobre las citas y referencias 10
Introducción 11

PARTE PRIMERA: LA TEORÍA DEL SUJETO METAFÍSICO EN EL PRIMER WITTGENSTEIN

I. *Presupuestos lingüísticos de la primera antropología de Wittgenstein* 17
1. La delimitación del pensamiento 17
2. La teoría figurativa de la proposición 20
2.1. Mundo 21
2.2. Lenguaje 27
2.3. Forma lógica 34
2.4. El sinsentido del *Tractatus* 36
3. El pensamiento como figura lógica 38
4. Las formas psicológicas de la proposición 48

II. *El sujeto como límite del mundo* 54
1. El solipsismo 54
2. El sujeto metafísico 66
3. Lo místico I: la ética 76
4. Lo místico II: Dios, felicidad, muerte 87

PARTE SEGUNDA: LA FILOSOFÍA DE LA MENTE EN EL SEGUNDO WITTGENSTEIN

III. *La concepción del lenguaje en la segunda filosofía de Wittgenstein* 99

Índice

1. La crítica al *Tractatus* y el surgimiento de la segunda filosofía wittgensteiniana 99
2. El significado como uso 102
3. Juegos del lenguaje 111
3.1. El concepto de gramática 113
3.2. Las formas de vida 116
4. El «parecido de familia» 118

IV. *Lenguaje y procesos mentales* 124
1. El análisis de conceptos psicológicos y la idea de proceso mental 124
2. El pensamiento como vida del lenguaje 131
3. Comprensión y significado 139

V. *La crítica al lenguaje privado* 154
1. El argumento del lenguaje privado 154
2. La relación entre palabra y sensación 160
3. Adscripción de sensaciones 172
4. La privacidad óntica 184
5. Solipsismo e identidad personal 189

VI. *Mente y materia* 198
1. Wittgenstein y el cartesianismo 198
2. Reduccionismo fisiológico y conductismo. La noción de criterio. 212
3. El concepto de ser humano 225

Conclusión 237
Fuentes y bibliografía 245
Tabla biográfica 256
Índice de nombres 259
Índice analítico 263

ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE WITTGENSTEIN

BBB	*The Blue and Brown Books.*
BLF	*Briefe an Ludwig von Ficker.*
BPP	*Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie.*
BWE	*Briefe von Wittgenstein,* a Paul Engelmann.
LE	*A Lecture on Ethics.*
LRKM	*Letters to Russell, Keynes and Moore.*
NB	*Notebooks, 1914-1916.*
NFL	*Notes for Lectures on «Private Experience» and «Sense Data».*
NL	*Notes on Logic.*
NMN	*Notes Dictated to G.E. Moore in Norway.*
PB	*Philosophische Bemerkungen.*
PG	*Philosophische Grammatik.*
PU	*Philosophische Untersuchungen.*
TLP	*Tractatus Logico-Philosophicus.*
UG	*Über Gewissheit.*
VB	*Vermischte Bemerkungen.*
WLC	*Wittgenstein's Lectures, Cambridge, 1930-1932.*
WLM	*Wittgenstein's Lectures in 1930-1933.*
WWK	*Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis.*
Z	*Zettel.*

Nota: La referencia completa de estas obras se encuentra en el capítulo Fuentes y bibliografía.

OBSERVACIONES SOBRE LAS CITAS Y REFERENCIAS

1. Las obras de Wittgenstein se citan del siguiente modo:
   a) *BBB, LE, NFL, NL, NMN, PU* (2.ª parte), *VB, WLC, WLM* y *WWK,* por el número de página.
   b) *BLF, BWE, LRKM* y *NB,* por la fecha y número de página.
   c) *TLP,* por el número de proposición.
   d) *BPP, PB, PG, PU* (1.ª parte), *UG* y *Z,* por el número de sección.

2. Las citas de Wittgenstein que aparecen en el texto son traducciones de la autora a partir de las ediciones a que se hace referencia. No obstante, se han tenido en cuenta especialmente las versiones inglesas, sin olvidar tampoco las traducciones castellanas existentes.

3. Las restantes obras se citan especificando el nombre del autor y el título de la obra cuando aparecen por primera vez, y el nombre del autor y el título abreviado en las ocasiones sucesivas. La referencia completa de dichas obras se encuentran en el capítulo Fuentes y bibliografía. En el caso de ediciones extranjeras, las citas son traducción de la autora.

INTRODUCCIÓN

Pocos pensadores han suscitado tanto interés durante los últimos treinta años —especialmente dentro del ámbito filosófico anglosajón— como Ludwig Wittgenstein. El que fuera autor del *Tractatus Logico-Philosophicus* y de las *Philosophische Untersuchungen,* figura central de la filosofía analítica en sus dos vertientes del análisis lógico y el análisis del lenguaje ordinario, constituye uno de los principales focos de atención en el mundo filosófico actual. El nombre de Wittgenstein suena continuamente en boca de los filósofos contemporáneos, que experimentan hacia su obra las más diversas reacciones: objeciones, críticas, alabanzas, adhesiones y, a veces, desconcierto. En cualquier caso, interés. Pues la originalidad y relevancia que presenta la obra de Wittgenstein hace que ningún estudioso de la filosofía que llegue a conocerla pueda quedar indiferente ante ella.

Por todo esto, justificar la elección de Wittgenstein como objeto de una investigación podría, inclusive, resultar innecesario. La importancia de su obra puede ser una razón lo suficientemente buena para convertirla en tema de estudio. Y con mayor motivo cuando, como en este caso, el aspecto a tratar es uno de los menos conocidos de la filosofía wittgensteiniana.

La innegable aportación que supone el método del análisis lingüístico ha oscurecido otros aspectos importantes de la filosofía wittgensteiniana. Es ya un tópico considerar a Wittgenstein como el «revolucionario lingüístico» de la filosofía y el supresor de la metafísica. Sin embargo, no es necesario ir mucho más allá de la «fachada lingüística» de su pensamiento para encontrar contenidos filosóficos que trascienden la pura actividad de análisis que él preconizaba para

la filosofía. Pese a todos los reproches lanzados por Wittgenstein contra las doctrinas metafísicas, la suya no es propiamente una negación, sino más bien un nuevo modo de hacer metafísica. La filosofía analítica —y de manera especial la de Wittgenstein— supone, como ha hecho notar Llano[1], un segundo paso de la transformación de la metafísica, iniciada por la filosofía trascendental.

Hay, ciertamente, en Wittgenstein mucho de labor destructiva, hasta el punto de que se le ha llegado a llamar el «genio de la desintegración»[2]. Pero de hecho, lo único que en realidad destruye la labor de Wittgenstein son los «castillos de naipes» del lenguaje[3]. Y esa destrucción tiene un resultado claramente positivo: el dejar el terreno limpio para volver a construir. La disolución de los problemas filosóficos no supone una supresión de la filosofía misma, ni implica que su temática quede descartada como irrelevante o carente de interés. Por el contrario, la eliminación de las confusiones lingüísticas y de los problemas que de ellas se derivan abre el camino para un planteamiento correcto del tema.

La de Wittgenstein es una filosofía *via* lenguaje. El estudio del lenguaje no es un sustituto sino un método para llegar al conocimiento de la realidad. Y es mérito de Wittgenstein el haber puesto de relieve el valor del análisis lingüístico como recurso metodológico del filosofar. El estudio del lenguaje presenta una importancia considerable como medio de acercamiento al estudio de lo real, a la vez que como labor de saneamiento y depuración que impide los abusos del lenguaje y las perplejidades filosóficas derivadas de ellos.

Es esta visión de la filosofía de Wittgenstein la que inspira el presente estudio. El propósito de este libro es investigar un aspecto de los contenidos filosóficos que se encuentran detrás de la filosofía del lenguaje de Wittgenstein: su concepción antropológica. Se trata de extraer y sistematizar las concepciones sobre el hombre que se derivan de las dos teorías del lenguaje de Wittgenstein, intentando al mismo tiempo dar una valoración crítica de lo que aquéllas puedan significar de aportación a la antropología filosófica.

La primera parte del libro estudia la concepción antropológico-ética del primer Wittgenstein, configurada en una teoría del sujeto metafísico. El estudio tiene como punto de partida obligado un exa-

1. Cf. Llano, A.: *Filosofía trascendental y filosofía analítica (Transformación de la metafísica-I).*

2. Cf. Ferrater Mora, J.: *Cuestiones disputadas,* p. 180.

3. Cf. *PU,* § 118.

men sumario de la teoria del lenguaje de la que aquélla se deriva. A continuación se van examinando las diversas fases en las que se desarrolla la antropología wittgensteiniana: el solipsismo, el sujeto metafísico y, finalmente, lo místico, donde se analiza la ética del *Tractatus* y las cuestiones acerca de Dios, la muerte y la felicidad.

La segunda parte recoge la antropología del segundo Wittgenstein, sintetizada en una filosofía de la mente. Aquí se hace necesario de nuevo exponer las líneas maestras de la nueva teoría del lenguaje, que fundamenta sus opiniones acerca de lo mental. Posteriormente paso a abordar los análisis psicológicos de Wittgenstein, desarrollados en función de dos temas principales: el dualismo y la privacidad. No pretendo aquí, como es natural, abarcar uno a uno y en detalle todos los anáhsis wittgensteinianos de los fenómenos mentales, lo cual resultaría excesivamente árido y reiterativo, sino sólo aquellos que presentan una mayor relevancia con respecto a esos dos temas.

El último capítulo pretende recoger y valorar las aportaciones que los análisis psicológicos del segundo Wittgenstein suponen para la comprensión de la mente humana. El capítulo comienza examinando el papel que desempeña la filosofía wittgensteiniana de la mente en orden a la crítica del dualismo cartesiano, para pasar después a ver lo mismo con respecto a los reduccionismos y, en especial, el conductismo. Por último, y a falta de una teoría positiva de la mente en Wittgenstein, intento sentar las bases de lo que podría ser tal teoría, a partir de las pautas que él mismo suministra.

La base fundamental para la elaboración del trabajo han sido, por supuesto, las obras de Wittgenstein, principalmente el *Tractatus Logico-Philosophicus* y las *Philosophische Untersuchungen,* que constituyen la expresión más lograda de su pensamiento. Por lo que a la bibliografía se refiere, he intentado recoger las obras más relevantes sobre el tema. Me han sido de especial utilidad las monografías de Kenny, Hacker y García Suárez.

PARTE PRIMERA

LA TEORÍA DEL SUJETO METAFÍSICO EN EL PRIMER WITTGENSTEIN

Capítulo primero

PRESUPUESTOS LINGÜÍSTICOS DE LA PRIMERA ANTROPOLOGÍA DE WITTGENSTEIN

1. La delimitación del pensamiento

El «olvido» de los contenidos filosóficos del pensamiento de Wittgenstein se manifiesta de manera particular en la proliferación de las interpretaciones que podríamos llamar «logicistas» en torno a su primera filosofía. En efecto, la gran influencia que la publicación del *Tractatus Logico-Philosophicus* ha tenido en el pensamiento del siglo XX —hasta el punto de originar la que se ha denominado «revolución lingüística» en filosofía—, así como sus importantes aportaciones al desarrollo de la lógica formal, han dado como resultado el oscurecimiento o la marginación de otros aspectos que, si bien no tan conocidos, ocupan un lugar esencial dentro de la filosofía del primer Wittgenstein. De este modo se ha ido generalizando una interpretación que considera al autor del *Tractatus* desde la sola perspectiva de su contribución al análisis del lenguaje y —aun reconociendo su originalidad— le inscribe sin más en la historia de la filosofía junto a figuras como Moore y Russell, olvidando otros factores que resultan indispensables a la hora de comprender su figura y pensamiento. A lo largo de estas páginas intentaré mostrar que la interpretación del *Tractatus* a la sola luz de la tradición analítica inglesa resulta parcial y a todas luces insuficiente.

El que la investigación sobre el lenguaje ocupe la casi totalidad de las páginas del *Tractatus* no significa que el libro sea única y exclusivamente una investigación sobre el lenguaje. Más aún, cabe afirmar que el lenguaje no es ni siquiera el tema principal del *Tractatus,* o al menos no fue la preocupación fundamental de su autor al escribirlo. La tarea de esclarecer la naturaleza y función de las proposiciones no

constituye un fin en sí misma sino un medio para arrojar luz sobre otras cuestiones que van más allá de la pura problemática del lenguaje.

El mismo Wittgenstein explicita en el prólogo la finalidad de su libro:

> Así, el objetivo del libro es trazar un límite al pensamiento, o mejor, no al pensamiento sino a la expresión de los pensamientos: pues para trazar un límite al pensamiento tendríamos que poder pensar ambos lados de este límite (es decir, tendríamos que ser capaces de pensar lo que no puede pensarse)[1].

Este texto proporciona la clave para determinar el lugar que el análisis del lenguaje ocupa dentro del *Tractatus:* lo que en éste se desarrolla primordialmente es una teoría del pensamiento a través de una teoría del lenguaje. Y dado que el pensamiento versa acerca de lo real, será también en último término una teoría de la realidad. Se trata, pues, de establecer los límites entre lo pensable y lo impensable, entre el mundo y lo que queda fuera del mundo, mediante el establecimiento de los límites entre lo expresable y lo inefable o, lo que es lo mismo, entre el sentido y el sinsentido. A este respecto hay que tener en cuenta dos presupuestos básicos que operan en el *Tractatus:* el isomorfismo de lenguaje y mundo, y la reducción del lenguaje a su función descriptiva. El que una teoría del lenguaje pueda constituirse simultáneamente en teoría de la realidad se debe a que lenguaje y mundo tienen un elemento común: su forma. La forma lógica del lenguaje puede desvelarnos la forma lógica de la realidad porque ambas son una y la misma. El isomorfismo, que se deriva de la capacidad que el lenguaje tiene de hablar del mundo, implica a su vez que una teoría del lenguaje pueda ser una teoría del mundo.

Pero para que el isomorfismo sea pleno y los límites del lenguaje puedan dictaminar a la vez cuál es la frontera entre lo que pertenece al mundo y lo que queda fuera de él, es necesario también que el lenguaje se reduzca a ser una descripción del mundo, a fin de que los límites de ambos coincidan perfectamente. Volveremos más adelante sobre estos dos presupuestos para examinarlos más detenidamente.

La preocupación fundamental de Wittgenstein —no sólo durante la redacción del *Tractatus* sino a lo largo de toda su trayectoria filosófica— no fue propiamente el lenguaje sino la relación entre len-

1. *TLP*, p. 2.

guaje y mundo. Ahora bien, como se puede deducir de lo anteriormente dicho, el carácter metódico que el análisis del lenguaje tiene en el *Tractatus* no implica que se trate de un método entre otros posibles, elegido de forma más o menos arbitraria. Por el contrario, la adopción del lenguaje como instrumento de investigación tiene carácter necesario y se presenta como una exigencia lógica. Resulta claro, como apunta Wittgenstein en la cita anterior, que para trazar un límite hay que tener en cuenta los dos lados de ese límite; pero el pensamiento no puede salirse de su propio dominio y acceder a lo impensable. Por consiguiente, el único modo de trazar los limites del pensamiento —y con ellos los del mundo— será a través de su expresión: el lenguaje. La dilucidación sobre lo que se puede pensar se convierte así en una investigación acerca de lo que se puede decir. El análisis del lenguaje —de la lógica del lenguaje— es, pues, la única vía de acceso al pensamiento: una vez esclarecida la naturaleza del lenguaje, ésta reflejará automáticamente la del pensamiento y, de rechazo, la de la realidad. De este modo, a la identificación spinoziana de *ordo rerum* y *ordo idearum* se añade ahora la identidad de *ordo idearum* y *ordo verborum.*

En resumen, el primer Wittgenstein no es simplemente un lógico ni el *Tractatus* un mero libro sobre lógica y lenguaje; antes bien, se trata principal, aunque indirectamente, de una reflexión sobre la realidad, sobre el ser. El estudio del lenguaje se constituye como condición necesaria, pero también suficiente, del conocimiento del mundo:

> *Toda* mi tarea consiste en explicar la naturaleza de la proposición.
> Es decir, en indicar la naturaleza de todos los hechos, cuya figura *es* la proposición.
> En indicar la naturaleza de todo ser[2].

La teoría del lenguaje constituye, pues, no el centro sino el punto de arranque del *Tractatus* o, mejor, su superficie. Cabe afirmar en este sentido que Wittgenstein dijo en el *Tractatus* mucho más de lo que el libro parece decir. Pero ese más es una consecuencia de lo que se dice acerca del lenguaje. Ésta es la razón de que en un capítulo dedicado al tema del sujeto se comience exponiendo las líneas generales de la teoría del significado en el *Tractatus;* pues la concepción del yo

2. *NB,* 22.1.15, p. 39.

está aquí directamente determinada por la concepción del lenguaje y no puede comprenderse sin apelar a ésta. En consecuencia, trataré en este primer apartado de esbozar la teoría del significado del *Tractatus,* para pasar posteriormente a exponer los diversos aspectos de la concepción antropológica del primer Wittgenstein.

2. La teoría figurativa de la proposición

La concepción del lenguaje en el *Tractatus* se resume en la teoría figurativa de la proposición, según la cual el lenguaje es un retrato lógico de la realidad. En un intento similar al kantiano, Wittgenstein parte del *factum* del lenguaje con el fin de determinar los límites de lo expresable. El lenguaje es, en efecto, un dato incuestionable y, al igual que el pensamiento, universal y privativo de los seres humanos. Por otra parte, el lenguaje trata acerca de la realidad, siendo su función esencial la descripción de los hechos. La realidad, el mundo, es el conjunto de todos los hechos[3], mientras que el lenguaje constituye la totalidad de las proposiciones[4], cada una de las cuales describe un estado de cosas del mundo[5].

La proposición es una figura *(Bild)* de la realidad[6]. De la misma manera que podemos utilizar un retrato o una fotografía para representar una situación, es posible describir ese mismo hecho mediante una proposición. Si bien la figura y la cosa figurada son independientes, pertenece a la esencia misma de la relación figurativa el que exista alguna semejanza entre ambas. Lo que una figura debe tener en común con lo figurado para poder representarlo es la forma de la figuración[7], que es una forma lógica. Toda figura es una figura lógica[8], aunque puede también serlo de otro tipo: cromática, espacial, etc. Así, pues, si el lenguaje puede figurar la realidad es porque ambos comparten la misma forma lógica. Lo que caracteriza a todos los lenguajes particulares independientemente de su aspecto material y

---

3. Cf. *TLP,* 1.1.
4. Cf. *TLP,* 4.001.
5. Cf. *TLP,* 4.023.
6. Cf. *TLP,* 4.021. Debido a las connotaciones que presenta la correspondiente palabra castellana no adoptaré la voz inglesa *picture* como traducción de *Bild* sino que traduciré ese término alemán por «figura».
7. Cf. *TLP,* 2.17.
8. Cf. *TLP,* 2.182.

posibilita su condición figurativa, es que todos ellos poseen la misma forma lógica que la realidad.

El concepto de proposición como figura lógica de la realidad implica tres elementos fundamentales: de un lado, el mundo (los hechos) como aspecto objetivo de la relación figurativa; de otro, el lenguaje (las proposiciones) como su aspecto subjetivo; y, finalmente, la forma lógica como *tertium quid* que media entre los otros dos. Procuraré exponer separadamente estos tres aspectos, aunque resulte inevitable al hablar de cada uno de ellos referirse a los otros.

2.1. *Mundo*

La concepción del mundo en el *Tractatus* se desarrolla a partir de tres nociones fundamentales estrechamente relacionadas entre sí: se trata de las nociones de hecho *(Tatsache),* estado de cosas *(Sachverhalt)*[9] y objeto *(Gegenstand).* Comenzamos citando las definiciones que el *Tractatus* ofrece de estos conceptos, para pasar después a comentarlas:

> El mundo es todo lo que ocurre[10].
> Lo que ocurre, el hecho, es la existencia de estados de cosas[11].
> El estado de cosas es una combinación de objetos (asuntos, cosas)[12].
> Los objetos forman la sustancia del mundo[13].

La interpretación de los conceptos de *Sachverhalt* y *Tatsache*[14] resulta tremendamente problemática, dado que el mismo Wittgenstein presenta notorias inconsistencias en su caracterización. Sin ánimo de buscar una solución definitiva del tema, lo cual nos llevaría demasiado lejos de nuestros propósitos, examinaremos algunas de las posibles interpretaciones y las razones que las fundamentan.

---

9. Traduciré *Sachverhalt* por «estado de cosas» sin entrar en la disputada cuestión acerca de la correcta traducción del término.

10. *TLP,* 1.

11. *TLP,* 2.

12. *TLP,* 2.01.

13. *TLP,* 2.021.

14. En la exposición que sigue utilizaré los términos alemanes a fin de evitar posibles confusiones derivadas de las distintas traducciones que han adoptado los críticos.

La primera interpretación, defendida por autores como Schulz[15] y Passmore[16], caracteriza la relación *Sachverhalt-Tatsache* como relación posibilidad-facticidad. Según ello, un *Sachverhalt* es una situación posible que, de hacerse efectiva, se convierte en una *Tatsache* positiva (o, en caso contrario, en una *Tatsache* negativa). Los *Sachverhalte* tomados en su conjunto delimitarían así el ámbito de las posibilidades del mundo, el espacio lógico, mientras que las *Tatsachen* constituirían el dominio de lo real.

Esta interpretación presenta tres justificaciones principales: en primer lugar, la misma definición de *Tatsache,* que entiende ésta en términos de *Sachverhalt* más existencia. Si el *Sachverhalt* se entiende como existente, entonces resulta redundante decir que la *Tatsache* es la existencia de una situación existente, con lo que *Sachverhalt* y *Tatsache* vendrían en último término a identificarse. En efecto, si el *Sachverhalt* es algo que efectivamente acaece y lo que acaece es la *Tatsache,* ambos son una y la misma cosa.

El segundo punto que apoya esta interpretación se encuentra en la admisión por parte de Wittgenstein de la *Tatsache* negativa, definida como la no existencia de un *Sachverhalt*[17]: resulta claro que no se puede hablar de la no existencia de un *Sachverhalt* si éste se concibe siempre como una situación real.

Por último, si todos los *Sachverhalte* fueran situaciones reales, entonces todas las proposiciones elementales, en cuanto retratos que son de aquéllos, tendrían que ser verdaderas, con lo que su verdad no se distinguiría de su sentido. En el caso de las proposiciones complejas esta dificultad se salva en virtud de la posibilidad que tienen de ser negadas. Pero las proposiciones elementales son esencialmente positivas, ya que la negación es una operación y de ella resulta una función de verdad[18].

La segunda interpretación explica la relación *Sachverhalt-Tatsache* en términos de simple-compuesto y está defendida, entre otros, por Hartnack[19], Russell[20] y Black[21]. Según ella, ambos conceptos se refieren a situaciones existentes y se diferencian en que el *Sachverhalt*

15. Cf. Schulz, W.: *Wittgenstein. La negación de la filosofía.* p. 18ss.
16. Cf. Passmore, J.: *Cien años de filosofía,* p. 353s.
17. Cf. *TLP,* 2.06.
18. Cf. *TLP,* 5.234-5.2341.
19. Cf. Hartnack, J.: *Wittgenstein y la filosofía contemporánea,* p. 48.
20. Cf. Russell, B.: *Introduction* al *TLP,* p. XIII.
21. Black, M.: *A Companion to Wittgenstein's Tractatus,* p. 31ss.

es simple mientras que la *Tatsache* está compuesta de dos o más *Sachverhalte*. La base principal de esta interpretación se encuentra en la distinción wittgensteiniana entre proposiciones elementales y funciones de verdad, unida a una observación que Wittgenstein realiza en una carta a Russell:

> ¿Cuál es la diferencia entre *Tatsache* y *Sachverhalt*? *Sachverhalt* es lo que corresponde a una *Elementarsatz* si es verdadera. *Tatsache* es lo que corresponde al producto lógico de proposiciones elementales cuando este producto es verdadero[22].

En esta anotación el *Sachverhalt* aparece como situación existente (referente de una proposición elemental verdadera), que forma parte de las *Tatsachen*. Pues al ser las proposiciones elementales los componentes de las complejas, lo que aquéllas describen deberá ser a su vez componente de lo figurado por las últimas. El concepto de proposición elemental como término del análisis supone que los *Sachverhalte* son también el término de la descomposición de las *Tatsachen*.

Las dos interpretaciones expuestas presentan sólidas razones[23]. Pero ambas resultan excesivamente simplificadoras en relación con el uso que hace el *Tractatus* de los términos en cuestión. De ahí que otros autores[24] hayan elaborado interpretaciones más complejas de esos conceptos que combinen las dos anteriores. Al margen de algunas discrepancias[25], todas ellas coinciden en considerar el *Sachverhalt* como una situación posible y simple, y la *Tatsache* como una situación existente, bien sea simple o compleja.

Pese a que esta última interpretación contradice claramente la observación de la carta a Russell, es, sin embargo, la que más se ajusta en general al uso wittgensteiniano de *Tatsache* y *Sachverhalt*. Por ello, creo que la mejor forma de comprender el lugar que tales conceptos

---

22. *LRKM*, 19.8.19, p. 72.

23. Para una exposición más detallada de las razones a favor de la interpretación de *Sachverhalt* como hecho y como posibilidad, véase Black, M.: *A Companion*, p. 38ss.

24. Cf. Stenius, E.: *Wittgenstein's Tractatus*, p. 29ss; Munitz, M.K.: *Contemporary Analytic Philosophy*, p. 190ss; Reguera, I.: *La miseria de la razón*, p. 91ss.

25. La discrepancia fundamental entre estos tres autores se refiere a la noción tractariana de *Sachlage:* Stenius la interpreta como situación existente compleja, subclase de las *Tatsachen;* Reguera la incluye dentro de los estados de cosas posibles y la considera como situación posible compleja; Munitz no incluye este concepto en su clasificación.

ocupan en la primera filosofía de Wittgenstein es, o bien adoptar esta interpretación y afirmar con Reguera[26] que aquella observación es debida simplemente a un despiste, o bien suponer que Wittgenstein osciló entre las dos primeras interpretaciones. Puesto que —como ya dije— no está en mi ánimo la búsqueda de una caracterización definitiva, adoptaré la última de las expuestas simplemente como hipótesis de trabajo. Y una vez visto esto, pasemos a examinar el tercer concepto incluido en la noción de mundo de Wittgenstein: el concepto de objeto.

Los estados de cosas *(Sachverhalte)* se definían como combinaciones o configuraciones de objetos. La noción de objeto en el *Tractatus* no resulta tampoco nada fácil de dilucidar, en primer lugar porque Wittgenstein no proporciona un solo ejemplo de objeto[27] y, además, porque las afirmaciones que hace acerca de los objetos no facilitan en modo alguno su caracterización. Lo que sí está claro es que Wittgenstein no utiliza el término «objeto» en el sentido ordinario. Lo que normalmente se denominan objetos, tales como mesas, libros, etc., no pueden ser, como se verá, objetos en el sentido del *Tractatus*. El hecho de que Wittgenstein sea incapaz de ofrecer ejemplos de objetos —como tampoco los dará de proposiciones elementales— se debe a que éstos no son resultado de un conocimiento empírico sino de una exigencia lógica, a saber: la necesidad de llegar a un término final en el proceso del análisis.

Los objetos tienen como característica esencial la posibilidad de ser parte constitutiva de los estados de cosas[28]. En virtud de su condición de componentes últimos de aquéllos, los objetos son simples[29] y por ello ingenerables e indestructibles. Como señala Heil[30], la simplicidad ontológica, y no meramente lógica, es una exigencia derivada

---

26. Cf. Reguera, I.: *La miseria,* p. 92, nota 79.

27. Malcolm relata que en cierta ocasión preguntó a Wittgenstein si al escribir el *Tractatus* se le había ocurrido algún ejemplo de objeto simple, a lo que éste respondió que en aquel tiempo él se consideraba un lógico, por lo que no le tocaba el determinar si una cosa era simple o compleja, ya que se trataba de un asunto puramente empírico. Véase Malcolm, N.: *Recuerdo de Ludwig Wittgenstein,* p. 85. Sobre el concepto tractariano de objeto véase: Copi, I.M.: *Objects, properties and relations in the Tractatus;* Pears, D.: *The ontology of the Tractatus;* Keyt, D.: *Wittgenstein's notion of an object;* Zemach, E.: *Sachverhalte, Tatsachen, and properties;* Heil, J.: *Tractatus 2.0211-2.0212.*

28. Cf. *TLP,* 2.011.

29. Cf. *TLP,* 2.02.

30. Cf. Heil, J.: *Tractatus,* p. 125.

de la teoría figurativa de la proposición: la representación de estados de cosas mediante figuras requiere la existencia de objetos metafisicamente simples, y no la mera necesidad de una categoría lógica de objetos correspondiente a la categoría sintáctica de nombres.

La naturaleza del objeto la constituyen sus propiedades internas[31]. Una propiedad es interna cuando resulta impensable que su objeto no la posea[32]. El objeto contiene todas sus posibilidades de entrar en combinación con otros objetos[33], determinando así los estados de cosas de los que puede formar parte[34]. De esta forma, dada la naturaleza de todos los objetos, sería posible conocer todos los estados de cosas[35] y construir así una imagen lógica completa del mundo. Ahora bien, lo que los objetos contienen son únicamente posibilidades lógicas, sin decirnos nada acerca de los hechos: su naturaleza permite reconocer qué estados de cosas hay, pero no cuáles son reales.

La relación entre los objetos y el mundo no aparece claramente definida en el *Tractatus*. Por un lado, Wittgenstein excluye los objetos del mundo al definir éste como la totalidad de los hechos, no de las cosas[36], y al afirmar que los objetos existen independientemente de lo que acaece[37]. Por otra parte, los objetos son calificados de «sustancia del mundo»[38], al tiempo que se nos presenta otra concepción más amplia del mundo que lo contempla en dos vertientes: una vertiente fija que garantiza su forma invariable y constituye su sustancia; y otra, cambiante, que representa el aspecto fáctico del mundo. Lo fijo e invariable son los objetos que, en efecto, existen con independencia de los hechos en que toman parte. Lo variable es la configuración de los objetos, es decir, los hechos[39].

¿Cómo conciliar esta condición de sustancia o de forma fija que tienen los objetos con su inicial exclusión del mundo? Creo que hay que tener en cuenta dos puntos a este respecto. El primero se refiere a la relación lenguaje-mundo en el *Tractatus:* la concepción descriptiva del lenguaje obliga a Wittgenstein a sustraer todo elemento entitativo de la realidad y dejarla reducida a un conjunto de relaciones o combi-

---

31. Cf. *TLP*, 2.01231.
32. Cf. *TLP*, 4.123.
33. Cf. *TLP*, 2.0121.
34. Cf. *TLP*, 2.0123.
35. Cf. *TLP*, 2.0124.
36. Cf. *TLP*, 1.1.
37. Cf. *TLP*, 2.024.
38. Cf. *TLP*, 2.021.
39. Cf. *TLP*, 2.026-2.0271.

naciones cuyos constituyentes no forman parte de ella. El «reduccionismo fáctico» presente en la proposición 1.1 se debe a que, siendo el lenguaje una descripción completa del mundo, sólo aquello que se puede expresar, esto es, que puede ser descrito mediante proposiciones, puede formar parte del mundo. Pero lo que las proposiciones describen son estados de cosas[40]: los objetos no se pueden expresar, sólo se los puede nombrar[41]. De ahí que, en sentido estricto, no formen parte del mundo, al menos de ese mundo excesivamente reducido que el *Tractatus* permite admitir.

Ahora bien, la posibilidad de describir hechos mediante proposiciones exige la existencia de objetos simples como garantía de la completa determinación del sentido del lenguaje. De este modo Wittgenstein se ve obligado a considerar los objetos como «sustancia del mundo» que hace posible la figuración de los hechos[42].

El segundo punto a tomar en consideración es que la noción tractariana de mundo puede tomarse en dos sentidos: como mundo real y como mundo posible. Aunque por un lado el mundo se concibe como la totalidad de estados de cosas existentes[43], completamente descrita por el conjunto de proposiciones elementales verdaderas[44], el concepto de proposición como figura de la realidad[45] y el de lenguaje como totalidad de las proposiciones[46], suponen que el lenguaje en su conjunto describe no sólo el mundo real sino el mundo posible, formado por el conjunto de los hechos que *pueden* acaecer[47]. Pero como ya se vio, los estados de cosas —y, por lo tanto, todos los hechos posibles— vienen determinados por las propiedades internas de los objetos, de manera que el mundo posible está constituido en última

40. Cf. *TLP*, 4.023.

41. Cf. *TLP*, 3.221.

42. «Die Gegenstände bilden die Substanz der Welt. Darum können sie nicht zusammengesetzt sein. Hätte die Welt keine Substanz, so würde, ob ein Satz Sinn hat, davon abhängen, ob ein anderer Satz wahr ist. Es wäre dann unmöglich, ein Bild der Welt (wahr oder falsch) zu entwerfen» (*TLP*, 2.021-2.0212).

43. Cf. *TLP*, 2.04.

44. Cf. *TLP*, 4.26.

45. Cf. *TLP*, 4.021.

46. Cf. *TLP*, 4.001.

47. Véase, por ejemplo, *TLP*, 5.6. Debido a esta razón, en ocasiones me veré obligada a utilizar el término «hecho» no en el sentido estricto sino como situación posible; así como el término «mundo» en su acepción de mundo posible o espacio lógico, correspondiente al lenguaje como ámbito del sentido. No obstante, creo que el sentido en que se utilizan los términos en cuestión puede ser fácilmente derivado del contexto, por lo que no me ocuparé de especificarlo en cada caso.

instancia por el conjunto de los objetos, como vertiente fija que delimita el ámbito de las posibilidades.

2.2. *Lenguaje*

El lado subjetivo de la relación isomórfica entre lenguaje y mundo, entre proposición y hecho, lo representa el lenguaje. En él se encuentran los elementos correspondientes a las nociones de hecho, estado de cosas y objeto, respectivamente. Como el mundo es el conjunto de todos los hechos, el lenguaje consiste en la totalidad de las proposiciones. Por su parte, el concepto de estado de cosas tiene como contrapartida en el lenguaje la proposición elemental y el de objeto, el nombre. Estas nociones, como es lógico, presentarán las mismas dificultades que presentaron sus correlatos en el ámbito del mundo.

De la misma manera que se hizo al hablar del mundo, comenzaré refiriendo las definiciones que el *Tractatus* ofrece de cada uno de esos conceptos:

> La totalidad de las proposiciones es el lenguaje[48].
> La proposición es una figura *(Bild)* de la realidad[49].
> La proposición más simple, la proposición elemental, afirma la existencia de un estado de cosas[50].
> Los signos simples empleados en la proposición se llaman nombres.
> El nombre significa el objeto. El objeto es su significación[51].

Como ya se ha dicho, la función del lenguaje es afirmar o negar hechos, siendo aquél un conjunto de descripciones de éstos. Queda así eliminado del lenguaje de una vez por todas todo tipo de discurso no descriptivo, como es el discurso valorativo o el poético. En correspondencia con la concepción descriptiva del lenguaje se da una teoría del mundo eminentemente fáctica aunque, como ya se vio, la descripción de los hechos puede ser considerada como alcanzando también a los hechos posibles. En cualquier caso, lo que parece claro es que una investigación sobre el lenguaje que se constituye como vía de acceso

48. *TLP*, 4.001.
49. *TLP*, 4.021.
50. *TLP*, 4.21.
51. *TLP*, 3.202-3.203.

al conocimiento de lo real y que parte de una visión excesivamente estrecha del lenguaje, dará necesariamente como resultado una concepción reduccionista de la realidad.

Para el Wittgenstein del *Tractatus* no hay sino un único lenguaje[52]; cada hecho tiene una sola forma lógica y no puede ser correctamente figurado más que por una proposición. Un lenguaje que no figure no es un lenguaje, y los lenguajes particulares no son modos diferentes de figurar el mundo, sino variantes accidentales de un lenguaje ideal que representaría los hechos de un modo lógicamente perfecto, sin «disfrazar el pensamiento»[53]. Este lenguaje ideal puede ser hallado en el lenguaje ordinario una vez abstraído el revestimiento que lo cubre y que es la fuente de las confusiones que llenan toda la filosofía[54]. La unicidad del lenguaje es, por otra parte, una de las principales tesis que Wittgenstein rechazará de lleno en las *Investigaciones filosóficas.*

El lenguaje consta en su totalidad de proposiciones. La proposición *(Satz)* es el retrato lógico de un hecho, una figura *(Bild)* de él. A. Janik y S. Toulmin[55] han apuntado a este respecto al matiz constructivo que el término *Bild* tiene en alemán, y han rechazado como inadecuada la traducción inglesa de *Bild* por *picture.* Según estos autores, la noción de pintura *(picture)* sugiere una recepción pasiva de imágenes de los hechos por parte del sujeto, mientras que la palabra alemana *Bild* y todas sus formas derivadas implican una participación activa del sujeto en la elaboración de las representaciones. De ahí que consideren el sentido de los *Bilder* del *Tractatus* como «representaciones verbales deliberadamente construidas»[56]. El segundo motivo para rechazar la traducción mencionada es, según estos mismos autores, la continuidad esencial que existe entre el uso del término *Bild* que hace Hertz en la física y el de Wittgenstein en filosofía[57].

En la proposición se distinguen el sentido *(Sinn)* y la verdad o falsedad *(Wahrheit oder Falschheit)* que pueden ser asimiladas al concepto fregeano de referencia *(Bedeutung).* Sentido y valor de verdad son modos diferentes de relacionarse la proposición con la realidad y

52. Cf. *NB,* 29.5.15, p. 52; *TLP,* 5.62.
53. Cf. *TLP,* 4.002.
54. Cf. *TLP,* 3.323-3.324.
55. Cf. Janik, A., Toulmin, S.: *La Viena de Wittgenstein,* p 230ss.
56. Ibíd., p. 231.
57. Sobre los antecedentes hertzianos de la teoría figurativa de la proposición, véase también: Griffin, J.: *Wittgenstein's Logical Atomism,* p. 99-102.

corresponden respectivamente al hecho de que la proposición sea figura de algo, y a que ese algo sea real o no. El sentido de la proposición es la situación que representa[58]; su verdad o falsedad, el acuerdo o desacuerdo del sentido con la realidad[59]. El sentido es previo a la verdad o falsedad: para que una proposición sea verdadera o falsa debe tener sentido[60], y podemos conocer el sentido de una proposición sin conocer su referencia, esto es, sin saber si es verdadera o no[61]. Pero, al mismo tiempo, el sentido se refiere al valor de verdad: comprender el sentido de una proposición significa saber lo que acaece en caso de que sea verdadera, es decir, conocer sus condiciones de verdad[62].

Sentido y verdad no son en modo alguno independientes ni el valor veritativo es una propiedad accidental de la proposición. No se trata de que una proposición tenga sentido y además pueda ser verdadera o falsa. Por el contrario, para ella

> (...) tener sentido *significa* ser verdadera o falsa: el ser efectivamente verdadera o falsa constituye la relación de la proposición con la realidad, que nosotros significamos diciendo que tiene sentido *(Sinn)*[63].

La proposición es, como el hecho que ella representa, esencialmente compuesta[64]. Pero no todo compuesto o colección de palabras es una proposición. Para que ésta sea tal, diga algo, debe estar lógicamente articulada[65]; sus componentes deben estar agrupados de una forma determinada (de una forma lógica). Por otro lado, la proposición, al ser compuesta, no puede ser un objeto, pues los objetos son simples; es un hecho, una combinación de elementos[66]. Un hecho, no obstante, que no puede ser descrito porque no hay ninguna proposición para expresarlo. La proposición «dice» los hechos, pero no puede decir nada acerca de sí misma; únicamente puede mostrarlo.

---

58. Cf. *TLP*, 2.221.
59. Cf. *TLP*, 2.222.
60. Cf. *TLP*, 4.06.
61. Cf. *TLP*, 4.024.
62. Cf. *TLP*, 4.024; 4.063.
63. *NMN*, p. 113.
64. Cf. *TLP*, 4.032; 5.5261.
65. Cf. *TLP*, 4.032; 3.141; 3.251.
66. «Propositions (which are symbols having reference to facts) are themselves facts» (*NL*, p. 97). Cf. *TLP*, 2.141.

Dice que la relación de su sentido con el mundo; pero su sentido, lo muestra[67]. En otras palabras, muestra una situación, y dice que esa situación existe:

> La proposición *expresa* lo que yo no sé, pero lo que yo tengo que conocer para poder decirla, *lo muestro en ella*[68].

El sentido mostrado por la proposición es independiente de la realidad[69]. Pero para saber si lo que dice es cierto o no, debemos contrastarla empíricamente, pues la proposición contiene únicamente la posibilidad de su verdad. Ahora bien, hay un tipo peculiar de proposiciones cuya verdad o falsedad conocemos sin necesidad de verificarlas en la experiencia: las proposiciones lógicas (tautologías y contradicciones). El *status* especial de estas proposiciones es estudiado particularmente por Wittgenstein en la parte sexta del *Tractatus,* aunque su tratamiento aparece a lo largo de toda la obra.

El que la proposición figure algo independiente de ella misma, implica que no hay proposiciones verdaderas *a priori,* ya que es necesario verificarlas empíricamente. La realidad es, por consiguiente, la condición de la verdad o falsedad de las proposiciones. Sin embargo, las proposiciones lógicas se caracterizan precisamente porque sus condiciones de verdad son absolutamente independientes de la realidad o, mejor, porque no tienen condiciones de verdad: la tautología es incondicionalmente verdadera y la contradicción es incondicionalmente falsa[70]. La única conclusión que de ello se puede deducir es que las proposiciones lógicas no dicen nada acerca de la realidad, no figuran ningún hecho[71]. Son, por lo tanto, carentes de sentido *(sinnlos)*[72]. Se trata de proposiciones vacías, puramente formales, que no suministran ninguna información acerca del mundo, limitándose a mostrar las propiedades lógicas del universo y del lenguaje. La dimensión proposicional del decir queda excluida de ellas. La proposición genuina afirma (dice) el sentido que muestra, esto es, sostiene que la situación que describe es real. En ella el tener sentido exige que ese sentido se afirme. La proposición lógica por el contrario, al no afirmar nada, carece de sentido:

---

67. Cf. *TLP,* 4.022.
68. Cf. *NB,* 24.10.14, p. 18.
69. Cf. *TLP,* 4.061.
70. Cf. *TLP,* 4.461.
71. Cf. *TLP,* 4.462.
72. Cf. *TLP,* 4.461.

La proposición muestra lo que dice, la tautología y la contradicción, que no dicen nada[73].

La carencia de sentido de las proposiciones lógicas se distingue, no obstante, del sinsentido *(Unsinn)* de las proposiciones filosóficas[74]. La proposición genuina muestra y dice algo, tiene sentido y condiciones de verdad. La tautología y la contradicción sólo muestran, no dicen nada; carecen de sentido y de condiciones de verdad; representan la pura forma sin contenido, pero son parte del simbolismo, del que ocupan un lugar límite[75]. Las proposiciones filosóficas, por el contrario, carecen de ambas dimensiones: ni dicen ni muestran nada. Son meras conjunciones de palabras carentes de toda significatividad y que deben, en consecuencia, ser eliminadas del lenguaje.

De este modo se consuma la disolución de los problemas filosóficos y la transformación de la filosofía en actividad. Para Wittgenstein las proposiciones y problemas filosóficos son en su mayor parte sinsentidos, intentos de decir lo indecible, derivados de una deficiente comprensión de la lógica de nuestro lenguaje[76]. Todo lo que se puede decir con verdad —los hechos del mundo— está dicho por las ciencias naturales[77]. Pero la filosofía no es una ciencia natural[78]. ¿Qué es entonces o qué debe ser para Wittgenstein la filosofía? La investigación filosófica es en su totalidad crítica del lenguaje[79], y su objeto la aclaración lógica del pensamiento[80]. La filosofía debe, por así decirlo, enmendar su propio pecado y evitar los abusos del lenguaje, de los que ella ha sido el principal exponente. Pero esa crítica del lenguaje no puede ser una teoría del lenguaje. La filosofía no puede decir cuál es el sentido de las proposiciones porque éste sólo puede mostrarse. La imposibilidad del metalenguaje es, como veremos un poco más adelante, una de las principales consecuencias de la concepción del lenguaje en el *Tractatus*. Así, pues, la filosofía no dice nada, sólo hace. No es una teoría sino una actividad; su resultado

73. *TLP*, 4.461.
74. Cf. *TLP*, 4.4611.
75. Cf. *TLP*, 4.466.
76. Cf. *TLP*, 4.003.
77. Cf. *TLP*, 4.11.
78. Cf. *TLP*, 4.111.
79. Cf. *TLP*, 4.0031.
80. Cf. *TLP*, 4.112.

no son «proposiciones filosóficas» sino el esclarecerse de las proposiciones[81]. Su función está en hacer que el pensamiento se revele de forma patente en el lenguaje, en presentar claramente lo que se puede decir, estableciendo así los límites del lenguaje y del pensamiento[82].

De la necesidad de llegar a un término en el análisis del lenguaje surge el concepto de proposición elemental *(Elementarsatz),* que representa la unidad lógica del lenguaje y la contrapartida lingüística del estado de cosas, razón por la cual su esclarecimiento presenta las mismas dificultades que el de aquél. La proposición elemental es una figura de un estado de cosas[83] y, como éste, de carácter compuesto: consiste en una combinación de nombres que tienen como referencia objetos simples[84]. También al igual que los estados de cosas, las proposiciones elementales son independientes unas de otras; no se puede inferir una de otra, ni pueden contradecirse entre sí[85]. Todas las demás proposiciones, a las que con Russell podemos llamar «moleculares», son funciones de verdad de las proposiciones elementales[86] y su valor veritativo depende de la verdad o falsedad de las proposiciones elementales que las componen. El método de análisis de las proposiciones complejas consiste en descomponerlas en proposiciones elementales y determinar sus condiciones veritativas mediante las «tablas de verdad».

La proposición elemental es esencialmente positiva: afirma la existencia de un estado de cosas[87]. Su verdad o falsedad se determina de manera unívoca: sólo hay un estado de cosas que pueda hacerla verdadera.

Se ha dicho que la proposición elemental es un complejo, una concatenación de nombres. Se llega así al tercer componente fundamental de la teoría del lenguaje, y constitutivo último de las proposiciones atómicas: el nombre *(Name),* correspondiente a la noción de

81. Cf. *TLP,* 4.112.

82. Cf. *TLP,* 4.114-4.115. Sobre la naturaleza de la filosofía en Wittgenstein véase: Fann, K.T.: *El concepto de filosofía en Wittgenstein;* Hacker, P.M.S.: *Insight and Illusion,* capítulos I y V; Kenny, A.: *Wittgenstein on the Nature of Philosophy;* Vicente, J.: *La naturaleza de la filosofía según Ludwig Wittgenstein;* Lazerowitz, M.: *Wittgenstein on the Nature of Philosophy.*

83. Cf. *TLP,* 4.21, 4.25.

84. Cf. *TLP,* 4.22.

85. Cf. *TLP,* 5.134-5.135.

86. Cf. *TLP,* 5.

87. Cf. *TLP,* 4.21.

objeto simple. Wittgenstein no ofrece ejemplos de nombres, como no los ofreció en su momento de objetos. Los nombres son en el *Tractatus* signos simples y primitivos que se combinan para formar proposiciones elementales. El nombre denomina un objeto, pero no lo describe. Viene a ser, no un retrato del objeto sino algo asi como una etiqueta que le colocamos. Tiene, por lo tanto, referencia, pero no tiene sentido ni valor veritativo. Asi como en el caso de la proposición la verdad consiste en tener referencia, de un nombre se puede decir que tiene referencia o no la tiene, que nombra o no, pero nunca que sea verdadero o falso. Y esto debido a que el nombre no tiene sentido:

(Los nombres son como puntos, las proposiciones como flechas, ellas tienen sentido)[88].

También a diferencia de la proposición, el nombre se comprende cuando se entiende su referencia; sin embargo, la proposición se puede comprender sin conocer su referencia, es decir, sin saber si es verdadera o falsa[89].

De este modo los nombres se diferencian radicalmente de las proposiciones, como los objetos de los hechos. Los nombres sólo se pueden referir a objetos, no a situaciones; los objetos sólo pueden ser nombrados, no expresados[90]. Y a la inversa, las proposiciones sólo pueden figurar estados de cosas y éstos únicamente pueden ser descritos, no nombrados[91].

La distinción entre nombre y proposición implica que los nombres no forman parte del lenguaje en sentido propio, ya que el lenguaje quedó definido como la totalidad de las proposiciones. Parece que los nombres vendrían a constituir, de un modo análogo a los objetos en el mundo, la estructura fija del lenguaje, su «material de operaciones», independiente de las proposiciones en las que tome parte.

Por otro lado, los nombres no significan nada por sí mismos, sino que adquieren su significado en el contexto de la proposición[92]. Su

88. Cf. *TLP*, 3.144.
89. Cf. *TLP*, 4.024.
90. Cf. *TLP*, 3.221.
91. Cf. *TLP*, 3.144.
92. Cf. *TLP*, 3.3.

carácter simple, además, los hace indefinibles[93]. Finalmente, la conexión entre nombre y objeto es arbitraria, si bien una vez establecida por convención debe permanecer inalterable.

2.3. *Forma lógica*

Entre lenguaje y mundo se encuentra la forma lógica *(logische Form)* como elemento mediador que relaciona los otros dos y hace posible que el lenguaje hable acerca del mundo. La forma lógica es el concepto clave que permite resolver el problema fundamental de la relación entre lenguaje y mundo, problema que en última instancia se retrotrae al de la relación entre proposición y hecho.

Ya hemos visto que para que una figura sea tal debe tener algún elemento en común con lo figurado. Se mostró también cómo ese elemento común que comparten lenguaje y mundo es la forma lógica. Efectivamente, el carácter figurativo del lenguaje, y con ello su misma posibilidad de existencia, se deben a la relación isomórfica existente entre lenguaje y mundo. De no ser por ella, el lenguaje perdería su función esencial —la de describir los hechos— y, por lo tanto, su misma razón de ser. El supuesto de la existencia de un isomorfismo entre lenguaje y mundo se presenta así como un factor esencial de la teoría figurativa de la proposición.

En ocasiones, Wittgenstein compara la relación entre proposición y hecho con la existente entre la notación musical y la melodía[94]. Se trata, en ambos casos, de relaciones puramente formales e internas, que no pueden apreciarse a partir de la observación externa de los términos de la relación. Así como la verdad es en cierto modo la conexión externa entre proposición y hecho, la forma lógica constituye la relación interna entre ambos.

Por su carácter interno, la forma lógica es un elemento necesario de la proposición; una proposición debe necesariamente tener una forma lógica —la misma que el mundo— para poder describir un hecho, si bien no es necesario que la proposición sea verdadera. En este sentido define Wittgenstein la forma lógica en el *Tractatus:*

---

93. Cf. *TLP,* 3.261.
94. Cf. *TLP,* 4.011ss.

Lo que cualquier figura, de cualquier forma, debe tener en común con la realidad para poderla representar —correcta o incorrectamente— de algún modo es la forma lógica, es decir, la forma de la realidad[95].

La forma lógica otorga a la proposición su sentido, al darle su carácter descriptivo. La proposición sólo dice algo en la medida en que comparte la forma lógica de aquello que dice. Y al igual que el sentido, la forma lógica no puede ser expresada sino tan sólo mostrada[96]. Ya se comentó anteriormente que la proposición no puede decir nada acerca de sí misma. Lo que puede ser dicho ha de expresarse en proposiciones y la proposición siempre figura algo ajeno a ella misma: de otro modo, no tendría capacidad de ser falsa. Para que la proposición pudiese decir algo acerca de la forma lógica, ésta debería ser aislada de ella, con lo que la proposición perdería su sentido y no diría nada, dejando por consiguiente de ser una proposición.

Pero Wittgenstein va más allá de la afirmación de que una proposición no puede decir nada acerca de sí misma. No se trata tan sólo de que una proposición *p* no pueda decir nada acerca de la forma lógica de *p,* sino de que ninguna otra proposición puede hacerlo. Pues, para ello, esa segunda proposición habría de tener la misma forma lógica de *p,* de manera que al expresar aquélla estaría también expresando su propia forma lógica. Y esto, como ya se ha visto, es imposible. Queda así suprimida la distinción entre lenguaje objeto y metalenguaje, y con ello la posibilidad de elaborar una teoría del significado:

Lo que puede decirse, se me puede decir a través de una proposición, y así nada de lo que es necesario para la comprensión de *todas* las proposiciones puede ser dicho[97].

La imposibilidad de una teoría del significado no es sino el resultado de la concepción extensional de la lógica inherente al reduccionismo descriptivo, tal y como ha señalado Favrholdt[98]: según el punto de vista extensional de la lógica, el sentido de una proposición lo constituye su extensión, el estado de cosas que describe. De otro lado, las proposiciones complejas se conciben como resultado de las

95. *TLP,* 2.18.

96. Cf. *TLP,* 4.12-4.121.

97. *NB,* 3.11.14, p. 25

98. Cf. Favrholdt, D.: *The relation between thought and language in Wittgenstein's Tractatus,* p, 92-94.

operaciones de verdad de las proposiciones elementales, mientras que éstas son funciones de verdad de sí mismas. Siendo así que la verdad de una proposición elemental sólo está en función de ella misma, no dependerá de ninguna otra cosa más que de aquello que describe. En consecuencia, la proposición elemental deberá referirse no a otra proposición sino a algo extralingüístico. Por su parte, la verdad de la proposición compleja dependerá total y exclusivamente de la verdad de sus proposiciones elementales. La conclusión de todo esto es que, no habiendo más que proposiciones elementales y funciones de verdad de éstas, es imposible que cualquier proposición, sea simple o compleja, trate de cualquier otra; pues una proposición del tipo «el sentido de *p* es tal» no sería ni una proposición elemental ni una función de verdad.

Así, pues, la forma lógica no puede, según Wittgenstein, ser expresada mediante proposiciones sino sólo mostrada en ellas. La lógica queda así también excluida del mundo: es condición de posibilidad del mundo y del lenguaje, pero no pertenece a ninguno de ellos en sentido estricto:

> La lógica no es ninguna doctrina, sino un reflejo del mundo. La lógica es trascendental[99].

La negación de la posibilidad de una teoría del significado resulta conflictiva no sólo por sus implicaciones sino por el contexto en que se sitúa. Pues la casi totalidad de las proposiciones del *Tractatus* está destinada precisamente a esclarecer la estructura y naturaleza del lenguaje. Esto nos conduce directamente a una debatida cuestión en torno al *Tractatus:* la de su sinsentido.

2.4. *El sinsentido del «Tractatus»*

Como se dijo al inicio de estas páginas, el objetivo del *Tractatus* era trazar los límites del pensamiento a través del lenguaje, en vista de la imposibilidad de acceder a lo impensable. La objeción inmediata a este planteamiento es que también para trazar los límites del lenguaje se hace necesario considerar los dos lados del límite y, por consiguiente, expresar lo inexpresable. Consciente de esta dificultad,

99. *TLP,* 6.13.

Wittgenstein intenta resolverla dando a su investigación un carácter de provisionalidad: el *Tractatus* es —así lo reconoce— un intento de decir lo indecible. Su función radica en que, una vez leído, no tenga ya razón de ser y se supere a sí mismo. La señal inequívoca de que esta función está cumplida es que el lector no intentará ya decir lo indecible. Y dentro de lo indecible se incluye la totalidad de las proposiciones del *Tractatus:*

> Mis proposiciones son explicativas porque quien me entiende las reconoce al final como sinsentidos cuando él mediante ellas —sobre ellas— ha subido por encima de ellas. (Debe, por así decirlo, tirar la escalera después de que se ha subido en ella)[100].

La declaración de sinsentido es para Wittgenstein la salida obligada a partir de las tesis expuestas en el *Tractatus*. Con todo, existen serios fundamentos para dudar de que el libro sea efectivamente un sinsentido: por lo pronto, y como apunta Black[101], la misma conclusión de que todo lo precedente es un sinsentido debe ella misma ser considerada como un sinsentido y abandonada. Otro punto, señalado por O'Brien[102], es que la declaración de sinsentido contrasta con lá verdad definitiva que Wittgenstein pretende para su obra[103]. Lo que sí parece claro es que el sinsentido que Wittgenstein atribuye a sus proposiciones no es comparable con el de las proposiciones metafísicas. Podría decirse que el *Tractatus* no ofrece afirmaciones sobre hechos, pero sí elucidaciones correctas, «verdaderas», de los problemas filosóficos[104]. El suyo es un sinsentido iluminador, frente al sinsentido engañoso que se atribuye a las proposiciones metafísicas[105].

¿Pero hasta qué punto se pueden considerar sinsentidos unas elucidaciones que nos permiten «ver el mundo correctamente»[106]? No parece, desde luego, que el *Tractatus* sea un mero juego de palabras con mayor o menor apariencia de sentido. Sus proposiciones se pueden comprender (aunque no fácilmente) y parecen decir algo. Se podría objetar a esto que el sinsentido de una proposición no signifi-

---

100. *TLP,* 6.54.
101. Cf. Black, M.: *A. Companion,* p. 378.
102. Cf. O'Brien, D.: *The Unity of Wittgenstein's Thought,* p. 47.
103. Cf. *TLP,* p. 5.
104. Cf. O'Brien, D.: *The Unity,* p. 47.
105. Cf. Hacker, P.M.S.: *Insight,* p. 30.
106. Cf. *TLP,* 6.54.

ca que sea incomprensible sino que no es verdadera ni falsa, que no dice nada[107]. Pero también puede responderse que comprender significa comprender un sentido. Lo que puede comprenderse puede también ser pensado y, según el planteamiento del mismo *Tractatus,* los límites de lo pensable coinciden con los límites de lo expresable.

Si consideramos el sentido como descripción de hechos, hay que admitir que el *Tractatus* es en su totalidad un completo sinsentido. Pero si el sentido consiste en decir algo, son muchas las cosas que se dicen en el libro. En primer lugar, Wittgenstein dice cosas efectivas y el hablar efectivo no es un hablar sin sentido[108]. En efecto, las «elucidaciones correctas» del *Tractatus* han conseguido llamar la atención sobre muchas faltas de rigor en el uso del lenguaje cometidas por los metafísicos. Pero además esas elucidaciones llevan consigo toda una serie de contenidos filosóficos —en especial antropológicos y éticos—, que nos encargaremos de desarrollar a lo largo de páginas sucesivas.

Las limitaciones impuestas por la reducción del lenguaje a lenguaje descriptivo se presentan de nuevo como un obstáculo. Wittgenstein se ve obligado a declarar el sinsentido de su obra por haber adoptado una concepción excesivamente estricta del lenguaje. Pero la existencia de proposiciones que no enuncian hechos y, sin embargo, son comprensibles y permiten una correcta visión del lenguaje y del mundo no debe llevar a declararlas como sinsentidos, sino más bien a poner en cuestión la validez de una teoría del sentido para la que decir se reduce a decir hechos. En último término, el sentido del *Tractatus* queda garantizado por la falsedad de sus reducciones. No es necesario tirar la escalera[109]. Lo que se hace preciso es construir una escalera nueva.

3. El pensamiento como figura lógica

Se vio anteriormente cómo el pensamiento constituía el tema central del *Tractatus.* Lo que el libro se proponía era, según las pa-

---

107. Cf. Hartnack, J.: *Wittgenstein,* p. 62.
108. Cf. Ryle, G.: *Ludwig Wittgenstein,* p. 120.
109. Cf. Black, M.: *A Companion,* p. 377.

labras de su mismo autor, trazar los limites del pensamiento, sólo que en lugar de realizar esta operación directamente, se efectuaba a través de su expresión en el lenguaje.

La aparente paradoja que se presenta en el hecho de que, siendo el pensamiento el tema central del *Tractatus,* apenas se hable de él a lo largo de toda la obra, se resuelve teniendo en cuenta la estrecha relación existente entre pensamiento y lenguaje. El que el lenguaje sea la expresión del pensamiento permite que ambos resulten de alguna manera intercambiables, de modo que la investigación sobre el pensamiento pueda ser sustituida por el estudio de la proposición y que éste sea al mismo tiempo una teoría del pensamiento.

La expresión del pensamiento es una función asignada al lenguaje ya desde Aristóteles[110], que considera las palabras como símbolos de las afecciones anímicas. Para Wittgenstein la relación entre proposición y pensamiento es tan estrecha que, como veremos, llega en ocasiones a identificarlos. Toda proposición con significado expresa un pensamiento y todo pensamiento ha de ser expresable en una proposición. El lenguaje necesita del pensamiento para existir y éste del lenguaje para transmitirse.

Así, pues, el pensamiento *(Gedanke)* aparece como una constante implícita pero de capital importancia en el *Tractatus.* Son muchas las veces en que se habla de proposiciones y contadas aquellas en que se menciona la palabra «pensamiento». Pero el concepto de proposición remite de manera inmediata al pensamiento, pues sólo en virtud de éste puede la proposición ser lo que es: una figura lógica de los hechos.

El lenguaje existe porque se puede pensar; sin el pensamiento ni siquiera podría plantearse la posibilidad de un lenguaje, como no se plantea, por ejemplo, el que las piedras puedan hablar. Pues, siendo el lenguaje la expresión del pensamiento, en un mundo sin pensamiento el lenguaje sería la expresión de nada. De ahí que la teoría de la proposición del *Tractatus* esté directa, aunque no explícitamente, referida al pensamiento. Elaborar una teoría del lenguaje sin contar con este punto de referencia sería como pretender proyectar la sombra de un objeto en una habitación a oscuras. El lenguaje sólo se puede entender teniendo en cuenta al pensamiento, desde el momento en que éste es su condición de posibilidad y constitutivo último. Otra cuestión es que el pensamiento sea una noción referida a su vez

110. Cf. Aristóteles: *De interpretatione,* 16*a,* 3-4.

a seres pensantes, a sujetos. Pero éste es un problema que se abordará más adelante.

De este modo, el pensamiento constituye en el *Tractatus* el punto de vista indispensable desde el cual entender la proposición. Wittgenstein únicamente se detiene en él para mostrar que los pensamientos son figuras y que pueden expresarse en proposiciones. Hecho esto, pasa a dedicarse de lleno al estudio de la proposición, si bien el tema del pensamiento no queda marginado sino que permanece latente a lo largo de todo el libro. Por otro lado, y dada la estrecha conexión existente entre pensamiento y lenguaje, lo que se diga acerca de la proposición será también aplicable, *mutatis mutandis,* al pensamiento mismo. Y así como la concepción descriptiva del lenguaje determinaba un reduccionismo fáctico en el plano ontológico, el pensamiento quedará igualmente circunscrito al ámbito de los hechos, y el dominio de lo pensable se reducirá al de los hechos lógicamente posibles.

¿Qué es el pensamiento? De lo poco que en el *Tractatus* se dice acerca de él pueden extraerse dos definiciones principales, ambas conectadas con la proposición. La primera de ellas aparece inmediatamente después de las consideraciones sobre la naturaleza de la figuración y dice así:

> Una figura lógica de los hechos es un pensamiento[111].

La asimilación de proposición y pensamiento se evidencia ya en la semejanza de sus respectivas definiciones. De modo análogo a como se definió la proposición, el pensamiento aparece como retrato lógico de un hecho. Pero el pensamiento no es *una* figura lógica, sino *la* figura lógica por antonomasia de la realidad. Hay muchos modos posibles de figurar hechos y todos ellos son figuras lógicas. Pero a diferencia de las demás, en el pensamiento la forma de la figuración se reduce a la forma lógica[112]. Así como en otras figuras la forma de figuración debe ser una forma lógica, pero además contiene otros aspectos que no son esenciales a su carácter figurativo, en el caso del pensamiento la forma lógica constituye la totalidad de la forma figurativa. En este sentido, se puede decir que el pensamiento abstrae o sintetiza en sí mismo la forma lógica esencial a todo tipo de figuras.

---

111. *TLP,* 3.

112. Cf. Kenny, A.: *Wittgenstein's Early Philosophy of Mind,* p. 141-2.

De ahi que esté presente y sea condición del carácter figurativo, no sólo del lenguaje sino de cualquier retrato lógico de la realidad. Pues el que la figura —de cualquier tipo— sea tal, radica en la posibilidad de ser interpretada, esto es, pensada.

De manera similar, la expresión por excelencia del pensamiento es el lenguaje verbal. Hay ciertamente otros modos posibles de expresar pensamientos; también una melodía, una escultura, etc., pueden, en virtud de su carácter figurativo, servir como medio de transmisión del pensamiento —y en este sentido puede hablarse de un lenguaje musical, escultórico, etc.—. Pero el lenguaje verbal es el medio más universal, completo y unívoco de que disponemos para este fin. Este puesto privilegiado del lenguaje se debe en gran parte a que la proposición es susceptible de ser negada, carácter que no es compartido por otras figuras[113].

Así, pues, el lenguaje constituye la forma más idónea de expresión de pensamientos al presentar la misma multiplicidad lógica que éstos y que los hechos que ellos representan. Cualquier pensamiento puede, en principio, ser correctamente expresado e interpretado en una proposición. Pero solamente en principio porque, a diferencia del pensamiento que es pura forma lógica, el lenguaje contiene una complejidad de factores que, si bien hacen posible la expresión del pensamiento, pueden también llegar a desfigurarlo:

> El lenguaje disfraza el pensamiento. A saber, de tal modo que nada se puede deducir a partir de la forma del vestido respecto de la forma del pensamiento vestido; porque la forma exterior del vestido está hecha según fines muy distintos del de dejar reconocer la forma del cuerpo[114].

Aunque sus proposiciones están en un perfecto orden lógico[115], el lenguaje ordinario es complejo y en él actúan una multitud de factores distintos de la función esencial de expresar pensamientos[116]. Éste es el motivo por el que sólo en un lenguaje ideal, depurado de todos

---

113. «Kann man denn ein *Bild* verneinen? Nein. Und darin liegt der Unterschied zwischen Bild und Satz. Das Bild kann als Satz dienen. Dann tritt aber etwas zu ihm hinzu, was macht, dass es nun etwas *sagt*. Kurz: Ich kann nur verneinen, dass das Bild stimmt, aber das *Bild* kann ich nicht verneinen» (*NB*, 26.11.14, p.33).

114. *TLP*, 4.002.

115. Cf. *TLP*, 5.5563.

116. Sobre este punto véase: Blasco, J. Ll.: *El lenguaje ordinario en el Tractatus;* Hacker, P.M.S.: *Insight*, p. 12ss.

esos factores, podría darse una perfecta correspondencia entre proposición y pensamiento. En ese lenguaje lógicamente perfecto que Wittgenstein anda buscando, cualquier pensamiento podría ser unívocamente expresado y cualquier proposición claramente comprendida. De no ser así, no se trataría de un pensamiento o de una proposición auténticos. No cabe, pues, dentro del *Tractatus,* hablar de pensamientos inexpresables (como tampoco de proposiciones impensables o incomprensibles). Porque, al coincidir los límites del pensamiento y los del lenguaje, aquello que no puede ser expresado —figurado— no es un pensamiento[117]. Y lo que quede dentro de los límites deberá ser un pensamiento claro, claramente expresable en una proposición. No hay pensamientos ni proposiciones que sean de suyo confusos. La confusión se debe únicamente, bien a la ambigüedad propia del lenguaje ordinario —en cuyo caso deberá aclararse la forma lógica de la proposición—, o bien al intento de decir lo indecible, debiéndose entonces mostrar el sinsentido de la proposición y eliminarla del lenguaje:

> Absolutamente todo lo que puede ser pensado, puede ser pensado claramente. Todo lo que se deja expresar, se deja expresar claramente[118].

Por su condición de figura, el pensamiento es un hecho. Así como la proposición se concebía como una combinación de nombres, el pensamiento es una configuración de elementos psíquicos. La existencia de esos elementos es, como ocurría con los objetos simples, una necesidad lógica: un pensamiento *debe* estar compuesto de elementos que a su vez han de corresponderse, de un lado, con los nombres de la proposición y, del otro lado, con los objetos del hecho representado. Lo demás no parece ser un asunto que interese demasiado a Wittgenstein pues, como más adelante se verá, su primera filosofía elude toda consideración del pensamiento desde el punto de vista psicológico:

> ... Pero un *Gedanke* es una *Tatsache:* ¿cuáles son sus constituyentes y componentes, y cuál es su relación con los de la *Tatsache* representada? No sé *cuáles* son los constituyentes de un pensamiento, pero sé *que* debe tener

---

117. «"Ein Sachverhalt ist denkbar" heisst: Wir können uns ein Bild von ihm machen» *(TLP,* 3.001).

118. *TLP,* 4.116.

tales constituyentes que correspondan a las palabras del lenguaje. Además, el tipo de relación de los constituyentes del pensamiento y del hecho representado es irrelevante. El descubrirlo sería un problema de psicología[119].

El carácter figurativo de la proposición implicaba la prohibición de hablar acerca de ella y la consiguiente imposibilidad de elaborar una teoría del significado. En el terreno del pensamiento la consecuencia inevitable será la negación del pensamiento reflejo. En efecto, al ser una figura, el pensamiento no puede representar su forma de figuración; no puede, por lo tanto, pensar —como la proposición no podía decir— nada acerca de sí mismo. Y, por los mismos razonamientos que se ofrecían respecto de la proposición, tampoco puede pensar sobre otro pensamiento. De la negación del metalenguaje se sigue, en el contexto del *Tractatus,* la negación del pensamiento reflejo. Pues un pensamiento válido que versase sobre otro pensamiento tendría que ser expresable en una proposición (al igual que el pensamiento-objeto), de modo que habría entonces proposiciones genuinas que hablasen acerca de otras proposiciones. Por consiguiente el pensamiento es, como la proposición, un hecho que figura pero que no puede ser a su vez figurado.

El concepto de proposición incluye dos aspectos diferentes: por una parte, la proposición puede ser considerada como el componente sensible de un retrato lógico de los hechos, cuya contrapartida imperceptible estaría representada por el pensamiento. Proposición y pensamiento serían de este modo las dos caras, material e inmaterial respectivamente, de un mismo retrato lógico. En este sentido la proposición constituye el medio material que el pensamiento utiliza para expresarse:

> En la proposición se expresa el pensamiento perceptiblemente para los sentidos[120].

Este primer aspecto de la proposición es el signo proposicional *(Satzzeichen)* en cuanto conjunto de sonidos o signos gráficos (palabras) que proporcionan un cauce sensible al pensamiento.

Ahora bien, una mera colección de sonidos o signos escritos sobre un papel no puede en modo alguno ser el retrato lógico de un hecho

119. *LRKM,* 19.8.19, p. 72.
120. *TLP,* 3.1.

ni la expresión de un pensamiento. La proposición no puede quedar reducida al mero signo proposicional, por lo que es necesario considerarla en un segundo aspecto: en otro sentido la proposición es algo no físico, a saber, una aseveración que se expresa con ayuda de un signo proposicional y que es independiente de él. Desde este punto de vista, dos oraciones como «la puerta está abierta» y «the door is open» son dos signos proposicionales diferentes que materializan una sola proposición.

¿Cómo se conectan estos dos aspectos de la proposición? O, dicho de otro modo, ¿qué es lo que convierte al signo proposicional en una proposición? La respuesta no puede ser otra que el pensamiento. Únicamente a través de él puede una colección de palabras adquirir el carácter figurativo que la proposición ostenta. La proposición es, efectivamente, el signo proposicional: el aspecto material no es algo añadido sino esencial a ella. Pero, al mismo tiempo, la proposición es algo más: es, por así decirlo, el signo proposicional *vivo,* con sentido. Se dijo que la forma lógica constituía el enlace interno entre la proposición y el hecho. Pero esa dimensión conectiva, la existencia misma de la forma lógica, necesitan indispensablemente del pensamiento; éste es el lugar de la forma lógica y sólo gracias a él se hace posible la condición figurativa del lenguaje. De ahí que el pensamiento sea el que da «vida» al signo proposicional. De este modo, se puede encontrar ya en el *Tractatus* la caracterización del pensamiento que habrá de aparecer de manera clara y explícita en la segunda filosofía de Wittgenstein: el pensamiento es la vida de la proposición, aquello sin lo cual ésta se convierte en una cosa muerta y trivial[121].

Al hacer la proposición articulada, el pensamiento la distingue del signo proposicional y de alguna forma la eleva a su propia condición y la identifica consigo mismo. A esto se refiere la segunda definición del pensamiento con que nos topamos en el *Tractatus:*

> Un pensamiento es una proposición con sentido[122].

Pensamiento y proposición resultan idénticos en lo esencial, isomórficos. El pensamiento es una combinación de elementos psíquicos que pueden ser reemplazados por elementos físicos, convirtién-

121. Cf. *BBB.* p. 4; *Z,* § 143.
122. *TLP,* 4.

dose así en una proposición. La configuración es en ambos casos la misma —la forma lógica—, y los elementos componentes de uno y otra mantienen una correspondencia biunivoca:

> En la proposición un pensamiento puede expresarse de tal forma que a los objetos de este pensamiento correspondan elementos del signo proposicional[123].

El importante lugar que el pensamiento ocupa en el *Tractatus* es debido a su carácter indispensable a la hora de justificar la teoría figurativa de la proposición. Favrholdt[124] ha señalado a este respecto cómo Wittgenstein se vio obligado a introducir el pensamiento en el *Tractatus,* precisamente a raíz de la necesidad de encontrar un elemento que convirtiese al signo proposicional en proposición y, de este modo, garantizase su condición figurativa. Según este mismo autor, Wittgenstein pretendió en un principio explicar el sentido de la proposición al margen del pensamiento y sólo después vio la necesidad de referirse a él en su teoría del lenguaje. De hecho, en los *Notebooks* no aparecen prácticamente referencias al pensamiento, mientras que en el *Tractatus,* aun cuando éstas son escasas por los motivos ya indicados, dos de las siete tesis centrales del libro —la 3 y la 4— se refieren al pensamiento y a su conexión con la proposición. La teoría de la proposición como figura —conclusión necesaria, según Favrholdt, de la concepción extensional de la lógica[125]— exige una explicación de cómo los «signos muertos» pueden llegar a retratar la realidad. Porque si la mera combinación de palabras habladas o escritas fuese por sí misma una figura lógica, entonces toda combinación de objetos sería una proposición, ya que cualquiera de ellas puede funcionar como signo proposicional[126]. Aquí es donde se hace indispensable echar mano del pensamiento como un *plus* esencial en la proposición.

Así, pues, el pensamiento constituye la vida de la proposición. ¿Pero cómo la vivifica? Wittgenstein utiliza la metáfora de la proyección geométrica para ilustrar el modo como el pensamiento opera sobre el signo proposicional y lo convierte en una proposición:

123. *TLP,* 3.2.
124. Cf. Favrholdt, D.: *The relation,* p. 91.
125. Cf. ibíd., p. 94-5.
126. Cf. ibíd., p. 96.

Al signo con el que expresamos un pensamiento lo llamo signo proposicional. Y la proposición es el signo proposicional en su relación proyectiva hacia el mundo[127].

El pensamiento establece una relación proyectiva entre la proposición y la situación posible. La proposición es una proyección del hecho y el método de proyección consiste en pensar el sentido de la proposición[128]. La función del pensamiento es aquí semejante a la de la luz que atraviesa la película filmada y la convierte en imágenes que representan situaciones reales. Del mismo modo el pensamiento, aplicado al signo proposicional, lo convierte en una figura de la realidad, es decir, en una proposición.

Gracias a la relación proyectiva que establece, el pensamiento proporciona una regla de traducción de la proposición al hecho y viceversa[129]. Al darle su sentido, permite pasar de la proposición al hecho por ella descrito y, al mismo tiempo, convertir los hechos en proposiciones.

Los rasgos característicos que se veían en la proposición son también aplicables al pensamiento: éste es un complejo —un hecho— que debe estar constituido por componentes simples. Al igual que la proposición, el pensamiento describe algo independiente de él, por lo que no contiene la verdad del hecho representado sino sólo su posibilidad. De ahí que no pueda haber pensamientos verdaderos *a priori*[130]. Por otra parte, el pensamiento no puede representar nada de si mismo ni de otro pensamiento, de donde deriva la imposibilidad ya apuntada de un pensamiento reflejo. De nuevo aparece aquí la inviabilidad del intento del *Tractatus,* puesto que lo que en él se pretende es pensar sobre el pensamiento, realizar una crítica del pensamiento al estilo kantiano, pero con forma lingüística.

Como el lenguaje, el pensamiento está regido por la lógica, y los límites de ambos configuran el espacio lógico. Lo ilógico es al mismo tiempo impensable e inexpresable. De este modo, el pensamiento determina el ámbito de la posibilidad o del sentido: el conjunto de todos los pensamientos representa el mundo posible, mientras que el conjunto de pensamientos verdaderos representa el mundo real:

---

127. *TLP,* 3.12.
128. Cf. *TLP,* 3.11.
129. Cf. *TLP,* 4.0141.
130. Cf. *TLP,* 2.225.

La totalidad de los pensamientos verdaderos es una figura del mundo.
Un pensamiento contiene la posibilidad de la situación que él piensa. Lo que es pensable es también posible[131].

La inclusión del tema del pensamiento en el *Tractatus* elude toda consideración de éste desde un punto de vista psicológico. El *Tractatus* es una obra filosófica que utiliza métodos lógicos con el fin de llegar a transformar la filosofía en una actividad elucidatoria. Y en este sentido, Wittgenstein se ocupa de establecer una clara distinción entre su investigación y las investigaciones psicológicas. Como Pears[132] señala, a Wittgenstein no le interesa establecer las capacidades y límites del cerebro humano sino los limites absolutos del pensamiento.

La psicología no tiene mayor parentesco con la filosofía que cualquier otra ciencia natural.
La teoría del conocimiento es la filosofía de la psicología.
¿No corresponde mi estudio del lenguaje de los signos al estudio de los procesos de pensamiento que los filósofos solían considerar tan esencial a la filosofía de la lógica? Sólo que en la mayor parte de los casos se han enredado en investigaciones psicológicas inesenciales, y con mi método también existe un riesgo análogo[133].

Así, pues, el pensamiento es en el *Tractatus* una noción lógica o, si se quiere, epistemológica, pero no psicológica. A Wittgenstein le preocupa el pensamiento no como complejo psicológico o como fenómeno de la consciencia, sino en cuanto contenido de ese fenómeno, en cuanto retrato de un hecho del mundo. No importan los procesos psicológicos realizados en el pensamiento sino el resultado de esos procesos, esto es: la posibilidad de proyectar la proposición y describir el mundo que proporciona el pensamiento[134]. De ahí que se dejen de lado cuestiones como la naturaleza y los elementos del pensamiento, considerándolas asunto de la psicología.

---

131. *TLP*, 3.01-3.02.
132. Cf. Pears, D.: *Wittgenstein*, p. 51.
133. *TLP*, 4.1121.
134. En la consideración no psicológica de la noción de *Gedanke* en el *Tractatus*, se muestran de acuerdo autores como E. Stenius *(The Picture Theory and Wittgenstein's Latter Attitude to it)*, A. Maslow *(A Study in Wittgenstein's Tractatus)*, J. Griffin *(Wittgenstein's)*, P.M.S. Hacker *(Insight)* y B. Russell *(Introduction* al *TLP)*. No es ésta, sin embargo, la opinión de A. Kenny *(Wittgenstein's Early)*, que defiende una interpretación psicológica de todos los usos tractarianos del concepto.

Pese a todo, el pensamiento, sea cual fuere el punto de vista desde el que se le considere, debe remitir inevitablemente a un sujeto: si hay representación, es obvio que debe haber un agente de la representación. Cuál sea ese agente, su cognoscibilidad y naturaleza, son problemas que se discutirán en páginas ulteriores. La cuestión que inmediatamente se verá es la de la posibilidad de conectar los aspectos psicológico y epistemológico del pensamiento o, de otro modo, de relacionar el agente y el objeto de la representación a través del pensamiento. El estudio de esta cuestión toma la forma de análisis de las «proposiciones psicológicas» y arroja una primera luz respecto de la concepción del sujeto en el *Tractatus*.

4. Las formas psicológicas de la proposición

La concepción extensional de la lógica en el *Tractatus* implica, como ya se dijo, la prohibición de incluir unas proposiciones dentro de otras, siempre que estas últimas no sean funciones de verdad de las primeras. De este modo, queda fuera de lugar todo intento de expresar mediante proposiciones la conexión entre una proposición y el hecho que aquélla representa, es decir, su sentido. Ahora bien, no es ésta la única forma de hablar en una proposición acerca de otra. Hay un tipo peculiar de proposiciones complejas que no son funciones de verdad de sus componentes y en las que se pretende relacionar no ya la proposición con el hecho sino aquélla con el sujeto que la utiliza, esto es, la piensa. En otras palabras, no con el sentido sino con el agente del sentido. Se trata de las denominadas «proposiciones psicológicas» o «formas psicológicas de la proposición», que expresan la actitud de un sujeto hacia el retrato lógico de un hecho. Son de este tipo de proposiciones como «Pedro dice *p*», «Pedro cree que *p*», etc. Evidentemente, la conexión entre sujeto y proposición es al mismo tiempo conexión entre el sujeto y el hecho figurado, ya que es éste el que constituye el sentido de la proposición. A este respecto, resulta indiferente decir «Pedro cree que llueve» o «Pedro cree que la proposición "llueve" es verdadera».

Se hace patente a primera vista que la proposición «Pedro cree que *p*» no está conectada veritativo-funcionalmente con la proposición *p*. En consecuencia, y según la teoría de las funciones veritativas, debería ser calificada de pseudoproposición. Pero dado que se trata de un tipo muy peculiar de proposiciones, es necesario exami-

narlo detenidamente para ver si constituyen un caso especial, una excepción a la teoría de las funciones de verdad. No se puede decir que el examen de las proposiciones psicológicas en el *Tractatus* sea precisamente detenido, pero si que es tajante. Todo lo que Wittgenstein dedica al tema son las proposiciones 5.54 a 5.5422, si bien su tesis fundamental al respecto se contiene en 5.542. Ese breve estudio va encaminado a mostrar que las proposiciones psicológicas no tienen realmente el carácter especial que a primera vista parecen ostentar, ni constituyen ninguna excepción de nada; sino que, antes bien, su forma es reductible a la de otro tipo de proposiciones:

> Pero es claro que «*A* cree que *p*,», «*A* piensa *p*», «*A* dice *p*», son de la forma «*p* dice *p*»: y aquí no se trata de una correlación de un hecho y un objeto, sino de la correlación de hechos mediante la correlación de sus objetos[135].

El pasaje es oscuro y ha dado lugar a muy diversas interpretaciones, sobre todo en relación a la validez o no de las formas psicológicas de la proposición. Pues, aunque queda perfectamente claro cuál es la forma de estas proposiciones, no resulta tan evidente si Wittgenstein las considera válidas o no.

La cita anterior es una respuesta a la posible objeción según la cual una proposición podría entrar en otra de modo no veritativo-funcional.

Toda función de verdad establece una relación entre proposiciones, esto es, entre hechos. Y, sin embargo, las proposiciones psicológicas parecen establecer una conexión, no entre proposiciones sino entre una proposición —un hecho— y un objeto. De ahí su pretendido *status* especial. Esta «consideración superficial» de las proposiciones psicológicas es la que ha prevalecido en la moderna teoría del conocimiento y, más en concreto, en autores como Russell y Moore[136]. Russell, en efecto, concibió las proposiciones psicológicas como un tipo especial e irreductible de proposiciones (a las que denominó «funciones intensionales»), que constituían un campo aparte dentro del lenguaje al no ajustarse a las exigencias de las funciones veritativas[137].

---

135. *TLP*, 5.542.
136. Cf. *TLP*, 5.541.
137. Cf. Urmson, J.O.: *Philosophical Analysis*, p. 72.

La tesis de Wittgenstein va precisamente en contra de este carácter excepcional de las proposiciones psicológicas: lo que en ellas se conecta no es un objeto con un hecho sino dos hechos entre sí. Esto es algo que para Wittgenstein resulta perfectamente claro, si bien la claridad sólo se obtiene a partir de la teoría del *Tractatus* vista en su conjunto. De acuerdo con ella, la representación —la figura— debe tener la misma multiplicidad lógica que lo representado[138], de manera que todo aquello que represente un complejo debe ser a su vez complejo. Y pensar, juzgar, creer, decir, etc., son, al menos potencialmente, modos de representación. Por consiguiente, y dado que *p*, en cuanto proposición, es un complejo, el *A* que piensa, juzga, cree o dice *p* debe ser también un complejo. Y como tal no podrá ser un objeto, ya que los objetos en el *Tractatus* son simples, sino que deberá ser un hecho. En consecuencia, la forma de «*A* piensa *p*», etc., es la misma que la de «*p* dice *p*», a saber, la relación entre un hecho representante y otro representado.

La asimilación de estas dos formas de proposición no implica que no se pueda pensar un hecho sin pronunciar la correspondiente proposición o, como Urmson[139] ha sugerido, que la creencia de *A* consista en el conjunto de palabras que *A* profiere. En este sentido hay que distinguir con Copi[140] las dos acepciones de «creencia» en cuanto aquello que se cree y el creer mismo. Por un lado —apunta Copi— si Wittgenstein identificase el creer con la pronunciación de las palabras, entonces habría asimilado «*A* piensa *p*», no con «*p* dice *p*» sino con «*A* dice *p*». E incluso la identificación del contenido de la creencia con el mero conjunto de palabras resulta, según Copi, inaceptable, dada la clara distinción que el *Tractatus* establece entre el pensamiento y la «mezcla de palabras».

Lo que en el *Tractatus* se asimila es la relación entre la creencia y la proposición que se cree, con la existente entre el decir de una proposición y el hecho que esa proposición dice; pero esto no conlleva la identificación entre creer y enunciar una proposición:

> La relación de «Yo creo *p*» con *p* puede ser comparada con la relación de «*p* dice *(besagt) p*» con *p*: es exactamente tan imposible que *yo* fuera un simple como que lo fuera *p*[141].

138. Cf. *TLP*, 4.04.
139. Cf. Urmson, J.O.: *Philosophical*, p. 133-4.
140. Cf. Copi, I.M.: *Tractatus* 5.542.
141. *NMN*, p. 119.

Diversos autores han interpretado *p* en «*A* cree que *p*» de formas diferentes: en unos casos como hecho, en otros como proposición e incluso como signo proposicional. Parece claro que lo correcto es interpretar *p* como proposición, ya que Wittgenstein habla de la proposición *p* y el problema que aquí se trata es el de la posibilidad de incluir una proposición dentro de otra de forma distinta a la de las funciones de verdad[142]. Por otro lado, la cuestión de cómo se interprete *p* no afecta a la argumentación hasta aquí desarrollada; pues, en cualquier caso, tanto el hecho *p* como la proposición *p* como el signo proposicional son complejos, de modo que sólo pueden estar coordinados con un complejo[143].

Hasta ahora se ha visto que las proposiciones psicológicas no son formas irreductibles de proposición. Queda, no obstante, otro problema más importante y también más arduo de resolver: el de su validez. Obviamente, el que las proposiciones psicológicas sean o no válidas dependerá ahora de si «*p* dice *p*» es una proposición genuina o no.

En efecto, el problema inicial de si hay excepciones a la teoría de las funciones veritativas no queda resuelto mientras no se determine la validez de aquella última proposición. Hasta ahora sólo se ha mostrado que en las proposiciones psicológicas se da una coordinación de hechos, lo cual las asemeja algo más a las funciones veritativas. Pero esto no obsta para que sigan difiriendo de aquéllas, pues su valor de verdad, así como el de la proposición «*p* dice *p*» a la que se les ha asimilado, sigue siendo independiente del valor de verdad de *p*. Respecto a la diferencia con las funciones veritativas, hay que tener en cuenta lo que Wittgenstein dice al final de 5.542: en las proposiciones psicológicas y en «*p* dice *p*», se trata de una coordinación de hechos a través de la coordinación de sus objetos. Y esta última coordinación —la de los objetos— es lo que *no* se da en las funciones de

142. Cf. *TLP*, 5.541.

143. Éstas son las razones que, a mi modo de ver, invalidan la interpretación de Maslow (*A Study*, p. 107-8). En su examen de «*A* dice *p*» en 5.542, Maslow considera *p*, no como proposición sino como signo proposicional. La proposición es acerca de *A* emitiendo ciertos sonidos *p* y no acerca de la proposición *p*. El signo *p* no expresa una proposición sino una ocurrencia física. Por lo tanto, concluye Maslow, «*A* dice *p*» no es una función de la proposición *p* sino una proposición atómica. En primer lugar, creo que no hay razón que justifique la consideración de *p* como signo proposicional. Por otro lado, tanto *A* como el signo proposicional *p* deberían en cualquier caso ser complejos; y una proposición atómica figura una coordinación de simples. No cabe, pues, considerar «*A* dice *p*» como una proposición atómica.

verdad. Tomemos, por ejemplo, la función veritativa: «Si acierto las quinielas, me compraré un barco.» En ella hay una conexión de hechos —las dos proposiciones que la componen— pero los objetos que forman parte de cada uno de los hechos no mantienen ninguna relación entre sí.

¿Es «*p* dice *p*» una proposición genuina? En esta pregunta se resume toda la problemática de las proposiciones psicológicas en el *Tractatus.* El problema no queda lo suficientemente aclarado en el libro y ha sido objeto de interpretaciones opuestas. Entre ellas cabe destacar las de Anscombe y Kenny.

Apoyándose en la proposición 3.1432, Anscombe[144] sostiene que «*p* dice *p*» es, a la luz del *Tractatus,* una proposición genuina con los correspondientes polos de verdad y falsedad. El fundamento de esta interpretación está en la consideración de *p,* no como proposición sino como signo proposicional, es decir, como ordenamiento de palabras. De manera que la verdad o falsedad de la proposición dependerá de cómo se describa el signo proposicional *p,* es decir, del ordenamiento de las palabras que lo componen. Esta interpretación presenta, no obstante, graves dificultades: en primer lugar, si *p* es el mero signo proposicional, nunca podrá decir el hecho de que *p,* pues el signo proposicional nunca representa nada si no es al mismo tiempo una proposición. En consecuencia, y según el *Tractatus,* la proposición en cuestión deberá ser, cuando menos, contradictoria, esto es, incondicionalmente falsa. De otro lado, aun cuando se admitiese *p* como signo proposicional, éste sería un complejo cuya relación con otros complejos se pretende describir. Y en este sentido afirma Wittgenstein:

> La correspondencia de dos complejos es evidentemente *interna* y por ello no puede ser expresada sino sólo mostrada[145].

Por consiguiente, «*p* dice *p*» es un intento de decir lo que sólo se puede mostrar y, por lo tanto, un sinsentido. En esta dirección va la postura de Kenny: según él, «*p* dice *p*» es una pseudoproposición: y con ella, todas las formas psicológicas de proposición son en realidad

---

144. Cf. Anscombe, G.E.M.: *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus,* p. 88ss. Con esta interpretación parece estar de acuerdo Rhees, que habla de un tratamiento particularmente bueno de este tema en Anscombe. Véase Rhees, R.: *Discussions of Wittgenstein,* p. 2.

145. *NB,* 6.10.14, p. 9.

pseudoproposiciones o, más bien, conjunciones de una proposición genuina y una pseudoproposición[146]. De esta interpretación, creo que más acertada, se concluye la no validez de las proposiciones psicológicas y con ello la imposibilidad de conectar los aspectos psicológico y epistemológico del pensamiento. En último término, las supuestas excepciones a la teoria de las funciones de verdad no son tales, sino formas espurias de proposición que deben ser eliminadas del lenguaje del *Tractatus.*

146. «La proposición de que Jones cree que la hierba es verde será una conjunción de 1) la proposición de que ciertos elementos mentales de la mente de Jones están relacionados de una cierta manera, y 2) la pseudoproposición de que esa su determinada correlación dice que la hierba es verde» (Kenny, A.: *Wittgenstein,* p. 95).

Capítulo segundo

EL SUJETO COMO LÍMITE DEL MUNDO

1. El solipsismo

A medida que se avanza en la lectura del *Tractatus* van saliendo a la luz nuevas consecuencias ontológicas de la teoría de la proposición y al mismo tiempo los pasajes se van haciendo —si cabe— más enigmáticos y difíciles de comprender. Uno de esos pasajes oscuros por excelencia es el que comprende las proposiciones 5.6 a 5.641. En él se tratan, estrechamente conectados, dos temas nucleares en la concepción antropológica del *Tractatus:* el solipsismo y la cuestión del sujeto metafísico. El fragmento a estudiar comienza con una tesis principal 5.6, que se desarrolla en cuatro subproposiciones divididas a su vez, cada una de las cuales delimita claramente una fase de la argumentación: en 5.61 se desarrolla la tesis principal escuetamente enunciada en 5.6, conectándola con la teoría general del *Tractatus.* A continuación, en 5.62, se deduce la tesis solipsista a partir de aquella primera tesis; 5.63 afronta la cuestión del sujeto metafisico, y el pasaje termina recogiendo, a modo de conclusión, la temática de las proposiciones anteriores.

A efectos de orden en la exposición, procederé en este apartado a tratar el tema del solipsismo, teniendo en cuenta que no será posible abordarlo sin hacer referencia al sujeto metafisico y que, en consecuencia, la comprensión del solipsismo no quedará completa hasta que, en el apartado siguiente, se examine ese segundo tema. Por otra parte, habremos de enfrentarnos aquí con dos cuestiones fundamentales: la primera se refiere a la privacidad del lenguaje en el *Tractatus;* la segunda, a las peculiaridades del solipsismo de Wittgenstein, frente a lo que llamaríamos las teorías solipsistas tradicionales.

La afirmación inicial de la que parten las restantes proposiciones no es, ciertamente, muy prolija:

Los límites de mi lenguaje significan los limites de mi mundo[1].

La afirmación no resulta especialmente oscura si se la considera dentro del contexto del *Tractatus:* está claro, por lo dicho hasta ahora, que si el lenguaje retrata sólo los hechos y todos los hechos y, por otro lado, el mundo es el conjunto de los hechos, los límites de lenguaje y mundo coincidirán necesariamente. El lenguaje sólo llegará hasta donde llegue el mundo y, a la inversa, allá donde el lenguaje no pueda llegar tampoco llegará el mundo, ya que no hay hecho que no pueda ser figurado en una proposición. Esta tesis, aparentemente «inofensiva», va a tener, sin embargo, un largo alcance en lo que se refiere a la concepción del yo, alcance que queda ya sugerido por la introducción del posesivo: *mi* lenguaje y *mi* mundo. Quizá, por ello, Wittgenstein pasa a continuación a explicar y justificar su primera aseveración:

La lógica llena el mundo; los límites del mundo son también sus límites.

Por tanto no podemos decir en la lógica: esto y esto hay en el mundo, aquello no.

Pues esto presupondría, al parecer, que excluimos ciertas posibilidades, y esto no puede ser, pues de otra forma la lógica tendría que trascender los límites del mundo; a saber, en caso de que ella pudiese contemplar estos límites también desde el otro lado.

Lo que no podemos pensar, no podemos pensarlo; por tanto tampoco podemos *decir* lo que no podemos pensar[2].

En este pasaje salen a la luz presupuestos subyacentes a la afirmación inicial: si lenguaje y mundo coinciden, si sus límites se superponen, es porque ambos están regidos por las mismas leyes: las de la lógica. El isomorfismo de lenguaje y mundo se debe, o más bien, consiste, en que ambos son lógicos; su mutuo ajuste se fundamenta en la coincidencia de sus respectivos ámbitos con un tercero: el dominio de la lógica. Pasemos, pues, a examinar en primer lugar las relaciones existentes entre la lógica y el mundo[3].

---

1. *TLP,* 5.6.
2. *TLP,* 5.61.
3. Sobre este tema puede verse: Garrido, M.: *La lógica del mundo.*

Mundo y lógica mantienen, en efecto, una perfecta correspondencia: la lógica llena el mundo pero no lo sobrepasa. Al tratar de todas las posibilidades[4], la lógica determina los hechos que pueden acaecer y con ello el mundo posible. En este sentido, ningún hecho del mundo puede ser un hecho ilógico —o, mejor, alógico— y ninguna posibilidad lógica puede quedar fuera del mundo.

En virtud de esa correspondencia, la lógica no puede determinar el mundo desde fuera; pues para salir del mundo, tendría que salir también fuera de ella misma. La lógica puede trascender la esfera de los hechos efectivos —de la verdad— pero no de los hechos posibles —del sentido—. Pues lo extramundano es alógico y la lógica no puede acceder a lo que no esté regido por sus propias leyes.

De ahí también que no se pueda decir en lógica lo que hay y lo que no hay en el mundo. La existencia de los objetos —el qué del mundo—, es previa a la lógica[5] y dictamina sus posibilidades y las del mundo; como ya se vio, son las propiedades de los objetos las que determinan la forma de todos los mundos posibles[6]. De modo que el excluir objetos del mundo supondría excluir determinadas posibilidades y, por consiguiente, salir de los límites del mundo y de la lógica.

En este sentido, se puede comprender que la lógica no excluya ninguna posibilidad. En efecto, vista así, la lógica no excluye nada: en primer lugar, porque excluir significa sacar algo fuera del ámbito del que se excluye y ello supone salir de ese mismo ámbito. De modo que, para que la lógica pudiera excluir algo, tendría que salir de sus dominios y hacerse alógica. Se trata aquí de un problema análogo a la imposibilidad, apuntada al principio del *Tractatus,* de acceder fuera de los límites del pensamiento para trazar dichos límites.

Pero hay aún otro sentido en el que la lógica no es excluyente: para que un objeto pueda ser excluido de un dominio o una clase *A,* es necesario que haya algún otro dominio en el que pueda ser incluido aunque sólo sea el de los *no A*. Pero en este caso, no hay otro ámbito más que el de la lógica; ésta constituye el conjunto de todas las posibilidades. Por ello resultaría contradictorio hablar de posibilidades ilógicas, pues todo lo posible queda dentro de ella. ¿Qué es entonces lo que queda fuera? Estrictamente hablando, nada. Para que se pudiera decir que algo queda fuera de la lógica, ese algo

4. Cf. *TLP,* 2.0121.
5. Cf. *TLP,* 5.552.
6. Cf. *TLP,* 2.022ss.

debería tener algún tipo de entidad, pero lo que no es lógico no puede existir ni siquiera en el pensamiento, por lo que carece de todo derecho a ser excluido. En este sentido, la lógica lo incluye todo, es completa; no está limitada por nada extrínseco a ella sino por ella misma. La lógica determina *desde dentro* lo que está contenido en ella, pero no puede establecer —porque no lo hay— qué es lo que no contiene. El suyo —como el del lenguaje y el mundo— no es un límite cosmológico sino ontológico; no supone la existencia de dos dominios sino la de uno solo[7].

El isomorfismo de lenguaje y mundo establecido en 5.6 remitía a la coincidencia, por un lado del lenguaje y por otro del mundo, con la lógica. Vista la correspondencia de límites de mundo y lógica, Wittgenstein pasa, al final de 5.61, a la coincidencia del lenguaje con aquélla para posteriormente retroceder a la relación inicial. La correspondencia perfecta entre lógica y lenguaje se traduce en que todo lo lógico es expresable y toda proposición debe ser lógica. Así como la lógica llena el mundo, llena también, sin traspasarlo, su retrato en el lenguaje. Lo que no podemos pensar —lo ilógico—, no podemos pensarlo —figurarlo—. Y, siendo el lenguaje la expresión del pensamiento, resulta obvio que no se puede decir aquello que no puede ser pensado.

El ajuste respectivo de lenguaje y mundo con la lógica justifica así la coincidencia de ambos asentada en un principio. Ahora bien, lo que en 5.6 se afirmaba no era simplemente que el lenguaje y el mundo coinciden, sino que los límites de *mi* lenguaje coinciden con los de *mi* mundo. Para aclarar el significado y las repercusiones de esta referencia directa al yo, será conveniente que pasemos a examinar la siguiente proposición:

> Esta observación da la clave para decidir sobre el problema de hasta qué punto el solipsismo es una verdad.
>
> En realidad, lo que el solipsismo *significa* es totalmente correcto, sólo que no se deja *decir,* sino mostrar.
>
> Que el mundo es *mi* mundo se muestra en que los límites *del* lenguaje (del lenguaje, el único que yo entiendo) significan los límites de *mi* mundo[8].

Nos encontramos ya aquí con la completa formulación de la tesis solipsista del *Tractatus,* denominada también «la verdad del solipsis-

7. Cf. Munitz, M.K.: *Contemporary,* p. 180-2.
8. *TLP,* 5.62.

mo». La del solipsista aparece como una de las afirmaciones que, de poder decirse, serían verdaderas pero que de hecho son indecibles. No obstante, el «solipsismo lingüístico» del primer Wittgenstein es de un tipo muy peculiar, difícilmente asimilable a otras teorías solipsistas. La tarea primordial será, por consiguiente, esclarecer en qué consiste ese solipsismo correcto pero indecible, o en qué sentido considera Wittgenstein que el solipsismo es verdadero.

La primera cuestión a dilucidar con respecto al tema es si el lenguaje del *Tractatus* es o no un lenguaje privado; en caso afirmativo, será inevitable considerar a Wittgenstein como un solipsista en sentido estricto. Se ha visto cómo el lenguaje limita al mundo: los hechos no pueden ir más allá de las proposiciones que los figuran. Ahora bien, ¿qué es ese lenguaje que limita al mundo? Es *mi* lenguaje, el lenguaje que un yo piensa y utiliza, y no una entidad que subsista independientemente. Puesto que sólo hay un lenguaje, éste debe ser al mismo tiempo mi lenguaje, el que yo entiendo. Y lo que mi lenguaje delimite será necesariamente mi mundo, el mundo que hay para mí, que yo puedo conocer y que está compuesto de los hechos que mis proposiciones pueden describir. En consecuencia, el mundo que el lenguaje —mi lenguaje— limita es mi mundo. La argumentación de Wittgenstein puede así ser expresada en cuatro momentos:

1. Los límites del lenguaje son los límites del mundo.
2. El lenguaje es *mi* lenguaje.
3. Mi lenguaje limita *mi* mundo.
4. El mundo es *mi* mundo: SOLIPSISMO.

La naturaleza de mi mundo será una consecuencia inmediata de cómo sea mi lenguaje. El que mi mundo sea o no un mundo privado, dependerá en última instancia de si mi lenguaje es un lenguaje privado.

La cuestión del lenguaje privado en el *Tractatus* se reduce fundamentalmente a un problema de traducción, en concreto a la interpretación del paréntesis en 5.62. El apoyo fundamental para considerar el lenguaje del *Tractatus* como privado y a Wittgenstein como un solipsista nato ha sido una determinada traducción de ese paréntesis que posteriormente se ha mostrado como incorrecta[9].

9. Los datos básicos acerca de la traducción del paréntesis se deben al artículo de A. García Suárez: *¿Es el lenguaje del «Tractatus» un lenguaje privado?*

En la versión original alemana el texto entre paréntesis es el siguiente: *der Sprache, die allein ich verstehe.* La edición inglesa de Odgen y Ramsey, aparecida en 1922, interpretó *allein* como refiriéndose no a *Sprache* sino a *ich,* y tradujo el texto alemán como *the language which only I understand* (el lenguaje que sólo yo entiendo). Esta traducción fue adoptada inicialmente por autores como Urmson y Anscombe. También la versión castellana del *Tractatus* de Tierno Galván sigue la traducción de Odgen y Ramsey.

Esta traducción constituye la base suficiente —y también prácticamente la única— para afirmar la privacidad del lenguaje en el *Tractatus* y concluir que Wittgenstein fue un solipsista en el sentido usual del término. A un lenguaje privado, que sólo yo entiendo, debe corresponder evidentemente un mundo privado constituido exclusivamente por mí y mis experiencias, en el que no cabe nada distinto de mí, ni yo puedo acceder a nada que sea no-yo.

Sin embargo, parece haber quedado demostrada la incorrección de esa traducción de *allein.* Ha sido Hintikka[10] quien ha llamado la atención sobre este punto, refiriéndose a la traducción de Urmson: según las investigaciones de este autor, la palabra *allein* se utiliza en alemán para calificar al término al que sigue (en este caso, *die,* referido a su vez a *Sprache*). Y éste es el modo como Wittgenstein utiliza el vocablo en otros pasajes del *Tractatus* (Hintikka cita en concreto 2.224 y 5.631). Por otra parte, cuando en contextos ambiguos, como es éste, se quiere significar *alone,* se utilizan los sinónimos *nur, bloss* y *einzig* en lugar de *allein.*

Hintikka, por consiguiente, propone como traducción correcta del paréntesis *the only language that I understand* («el único lenguaje que yo entiendo»), y apela en su favor a la autoridad de Russell, que interpreta así la frase de su Introducción al *Tractatus.* Pero hay aún otro apoyo más importante a esta segunda interpretación y es el testimonio ofrecido por C. Lewy[11], acerca de las correcciones que Wittgenstein introdujo en la traducción de 1922. Lewy refiere haber hallado un ejemplar de la primera edición inglesa del *Tractatus,* en el que Wittgenstein efectuó diversas correcciones de su puño y letra. En una de ellas, Wittgenstein tachó en el paréntesis en cuestión la palabra *only* y la introdujo entre *the* y *language,* convirtiendo así la frase en *the only language which I understand.*

---

10. Cf. Hintikka, J.: *On Wittgenstein's Solipsism,* p. 157-161.
11. Cf. Lewy, C.: *A Note on the Text of the Tractatus,* p. 419-20.

No parece entonces que quede duda alguna acerca de la corrección de lo propuesto por Hintikka. De hecho, Anscombe y Urmson han modificado en sucesivas ediciones las primeras versiones del paréntesis, y la nueva traducción aparece también en la versión castellana de sus obras. (No es así en el caso de Tierno Galván, que ha mantenido la versión de la primera edición.)

La nueva traducción del paréntesis no obliga ya a considerar a Wittgenstein como un solipsista en sentido tradicional; cabe, por supuesto, buscar otro fundamento para seguir manteniendo la privacidad del lenguaje en el *Tractatus*[12], aunque eso no resulta ya tan fácil. Pero queda aún en pie la cuestión más ardua de todas: determinar en qué consiste ese solipsismo que aquí se considera correcto pero indecible o, desde otro punto de vista, cuál es la razón de su indecibilidad. En esta cuestión es donde se ha dado la mayor variedad de versiones y disputas. Intentaré aquí resumir las interpretaciones más relevantes acerca del problema.

Un primer grupo de interpretaciones, entre las que destacan las de Anscombe y Pears, colocan el solipsismo de Wittgenstein dentro de la línea de Schopenhauer y consideran que el carácter indecible del solipsismo se basa, según Wittgenstein, en la imposibilidad de constituir el yo, al carecer de contraste con una realidad exterior.

Lo que, según Anscombe[13], Wittgenstein considera correcto de la afirmación del solipsista, es la concepción del yo como centro del lenguaje, de la experiencia y del pensamiento. Se trata, pues, de un egocentrismo gnoseológico: el mundo, en la medida en que es objeto de mi experiencia, está necesariamente referido a mí. Yo soy el centro del lenguaje y, por lo tanto, del mundo. Sólo puedo acceder a la rea-

---

12. No faltan quienes han intentado buscar este fundamento. Así Favrholdt, que deduce la privacidad del lenguaje de una interpretación fenomenalista de los conceptos de objeto, estado de cosas y hecho en el *Tractatus* (véase Favrholdt, D.: *An Interpretation and Critique of Wittgenstein's Tractatus,* p. 146). La interpretación fenomenalista de tales conceptos ha sido criticada, entre otros, por J. Griffin (*Wittgenstein's*), A. Maslow *(A Study)* y A. García Suárez (*¿Es el lenguaje?*). Tanto Maslow como García Suárez consideran, no obstante, la posibilidad de que Wittgenstein utilizara *en ocasiones* la noción de objeto en un sentido fenomenalista.

Un segundo intento de fundamentar la privacidad del lenguaje en el *Tractatus* es el de García Suárez, quien, en una versión modificada del artículo antes citado, apunta a la noción tractariana de pensamiento como método de proyección en cuanto posible base de dicha privacidad (véase: García Suárez, A.: *La lógica de la experiencia,* p. 49-51).

13. Cf. Anscombe, G.E.M.: *An Introduction,* p. 166ss.

lidad a partir de mi mismo y a través de mis estados de conciencia; y en este sentido, yo soy toda la realidad.

Pero, precisamente por eso, el solipsismo no se puede decir, ya que resulta ilegítimo hablar de un yo. En un lenguaje en el que yo soy el centro no tiene ninguna relevancia decir que lo soy. En mi lenguaje yo describo las cosas desde mi punto de vista, pero no puedo decir que las describo de ese modo porque se trataría de una expresión egocéntrica más y no de una descripción del egocentrismo de mi lenguaje. Y no hay otros puntos de vista desde los cuales pueda expresar el egocentrismo, pues en tal caso éste desaparecería.

Análoga a ésta es la interpretación de Pears[14] sobre el tema que nos ocupa: el problema del solipsista es que, al negar la existencia de todo lo que no sea él mismo y sus experiencias, es incapaz de señalar lo que, según él, no existe, ya que está fuera de su mundo. Al no existir nada más que su mundo, el solipsista ha de trazar los límites de aquél desde dentro, con lo que carece de punto de comparación exterior frente al que poder contrastarlo. En definitiva, el error del solipsista está en intentar decir lo que sólo se puede mostrar, a saber: que sólo ciertas cosas existen.

Las dos interpretaciones que a continuación se ofrecen presentan la posición de Wittgenstein en la línea del idealismo trascendental kantiano. Se trata de las de E. Stenius y J. Hintikka.

Stenius[15] considera que lo que Wittgenstein denominó «solipsismo» no es en realidad tal, sino un idealismo que él llama «lingüismo crítico», «lingüismo trascendental» o también «idealismo lingüístico». Lo que el solipsismo supone en el *Tractatus* es una trasposición lingüística de la postura kantiana según la cual la forma de la experiencia es subjetiva en un sentido trascendental o metafísico, ya que el sujeto que impone sus estructuras mentales a la experiencia es el sujeto metafisico, distinto del sujeto empírico que forma parte del mundo. También para Wittgenstein la experiencia es en ese sentido subjetiva: el mundo real de la ciencia es el mundo en cuanto se puede describir en el lenguaje; los límites trascendentales del mundo están así constituidos por los límites del lenguaje. Mas el lenguaje es mi lenguaje, el único que yo entiendo, y de ahí que el sujeto metafísico, el que entiende y usa un lenguaje, constituya el límite de lo real. Pero precisamente porque limita el mundo, el sujeto metafisico no perte-

14. Cf. Pears, D.: *Wittgenstein*, p. 107ss.
15. Cf. Stenius, E.: *Wittgenstein's*, p. 220-2.

nece a él y por eso no existe, de modo que la verdad del solipsismo es indecible. El yo solipsista aparece en el *Tractatus,* según Stenius, como el sujeto que constituye no toda la realidad pero sí toda su forma.

En esta misma línea de interpretación se mueve Hintikka[16]: para él, Wittgenstein interpretó el solipsismo de un modo diferente a como los filósofos normalmente lo han hecho; y al afirmar que el solipsismo es correcto, se está refiriendo a su propia interpretación de las doctrinas solipsistas. Habiendo identificado *mi* lenguaje con *mi* mundo, Wittgenstein llega a concebir un sujeto de naturaleza lingüística: el sujeto metafisico equivale a la suma total de su lenguaje. Eso se debe a que a Wittgenstein solamente le interesa lo que sobre el sujeto se pueda decir necesariamente y no el yo empírico de la psicología. Pero al tener esa connotación de necesidad, el sujeto metafisico no puede formar parte del mundo, ya que en éste no hay nada necesario exceptuando las proposiciones vacías de la lógica. Por consiguiente, la única manera de perfilarlo será identificando sus límites con los del lenguaje y hacerlo lingüístico. Mas al quedar al límite del lenguaje, nada puede decirse ya de él.

Para Hintikka el solipsismo del *Tractatus* no sólo difiere del clásico sino que ambos parten de planteamientos opuestos:

> Se puede decir que la razón por la que Wittgenstein pretendió que el solipsismo es esencialmente correcto es diametralmente opuesta a la razón usualmente dada en favor del solipsismo. Lo que normalmente se considera que es la pretensión del solipsismo, es la *imposibilidad* de llegar «más allá de los límites de mí mismo». El solipsismo de Wittgenstein se basa en la pretensión exactamente opuesta de que todos los límites ordinarios de mí mismo son completamente contingentes y, por lo tanto, irrelevantes «para lo que está más arriba»[17].

Cabe, por último, señalar un grupo de autores que, aun atribuyendo a Wittgenstein una postura efectivamente solipsista, se han inclinado por una interpretación trascendental de aquélla.

Para Hacker, el de Wittgenstein es un «solipsismo trascendental» que incluye «una creencia en la idealidad trascendental del tiempo (y

16. Cf. Hintikka, J.: *On Wittgenstein's,* p. 158ss.

17. Ibid., p. 160. La crítica más radical a las interpretaciones idealistas de Wittgenstein se debe a D. Favrholdt (*An Interpretation,* p. 155-6). Frente a los intentos de Stenius y Hintikka de distanciar la postura de Wittgenstein del solipsismo, Favrholdt mantiene que Wittgenstein distinguió perfectamente entre solipsismo e idealismo, y le atribuye un solipsismo gnoseológico y lingüístico.

posiblemente del espacio), una interpretación más bien tergiversada de la doctrina kantiana de la unidad de la apercepción, unida a la aceptación de la reificación schopenhaueriana de la unidad de la conciencia, y otras teorías afines y mal digeridas sobre la ética, la voluntad, la estética y la religión»[18]. La inefabilidad del solipsismo se debe a su carácter de verdad necesaria: sólo lo contingente, lo que podría ser de otro modo, puede ser descrito; de ahí que el posesor no contingente de la experiencia resulte indescriptible[19].

En la misma línea de interpretación, García Suárez[20] intenta un tratamiento del «solipsismo lingüístico» o «trascendental» del *Tractatus* a la luz de la doctrina wittgensteiniana del mostrar: el solipsismo es una verdad que únicamente se muestra, porque el yo solipsista queda fuera del dominio de los hechos y no puede, en consecuencia, ser expresado. Dado que no es un objeto, el sujeto metafisico no puede ser la referencia de un nombre ni formar parte de un hecho que pueda ser figurado en una proposición. La prueba de la verdad del solipsismo es la coincidencia de los límites del lenguaje con los del mundo; pero en virtud de la unicidad del lenguaje y de la imposibilidad de que éste hable sobre sí mismo y sus límites, aquélla es una prueba que no puede ser expresada. El sujeto metafísico no es, pues, un objeto del mundo sino su presuposición o condición de posibilidad, semejante, según García Suárez, a la «unidad trascendental de apercepción» kantiana.

Ésta es sólo una muestra de las muchas interpretaciones que sobre el solipsismo de Wittgenstein se han ofrecido. La agrupación que aquí se ha hecho es, desde luego, en buena medida arbitraria, dado que cada una presenta sus propias peculiaridades y al mismo tiempo existen importantes conexiones entre todas ellas. A partir de esos puntos en común, intentaré a continuación retomar toda la problemática y, sin ánimo de elaborar una interpretación exhaustiva, esbozar algunos de los rasgos característicos de la postura de Wittgenstein. Al margen de cómo se pueda denominar esa postura —la cuestión de los nombres es aquí lo de menos—, trataré de aclarar en qué consiste.

Hay al menos un punto en el que los autores mencionados parecen estar de acuerdo: el hecho de que Wittgenstein no fue un solipsis-

18. Hacker, P.M.S.: *Insight*, p. 76. Véase también el artículo de este mismo autor *Wittgenstein's Doctrines of the Soul in the Tractatus.*

19. Cf. Hacker, P.M.S.: *Insight*, p. 79-80.

20. Cf. Garcia Suárez, A.: *¿Es el lenguaje?*, p. 120ss.

ta sin más. Incluso aquellos que se acercan más a la consideración de Wittgenstein como un auténtico solipsista no dejan de introducir matices en su afirmación. Parece claro que hay diferencias fundamentales entre Wittgenstein y el solipsista, y una de ellas es la siguiente: el solipsista niega que exista algo diferente de él y sus contenidos de conciencia. Pero al negarlo, está ya admitiendo la posibilidad de su existencia, y su problema consiste precisamente en la incapacidad de acceder a eso que puede haber fuera de él, pero que se ve en la obligación de negar. Éste no es un problema que se le plantee a Wittgenstein, porque él no se limita a negar la existencia de lo exterior al yo, sino también su propia posibilidad; de ahí que no haya, en definitiva, nada que negar. Wittgenstein, como se veía anteriormente, no excluye, solamente incluye. El problema de acceder fuera de mí y de mi mundo no es problema porque no hay ni puede haber nada a lo que acceder. En otras palabras, no hay «fuera».

Por eso, al decir que el mundo es mi mundo, Wittgenstein no está reduciendo el mundo al yo sino por el contrario, ampliando el dominio del yo al de todo el mundo; cabe afirmar en este sentido que hay una absolutización del sujeto metafísico más que una subjetivación del mundo: el mundo es mi mundo no sólo para mí sino absolutamente. Wittgenstein no parte, como el solipsismo, del propio yo para luego verse acorralado por su mismo punto de partida, sino del lenguaje y del mundo en general, sin referencia alguna a la subjetividad. Pero, al volverse posteriormente sobre el sujeto, se da cuenta de que, puesto que sólo hay un lenguaje y sólo un mundo, ambos deben ser también *mi* lenguaje y *mi* mundo: el lenguaje que yo entiendo debe ser al mismo tiempo *el* lenguaje, dado que no hay otro. Se da aquí una apropiación por parte del sujeto del lenguaje y mundo sin menoscabo para ambos, así como un consiguiente egocentrismo que me coloca a mí en un lugar privilegiado por referencia al cual se entiende todo lo demás:

> Sólo hay realmente un alma del mundo, que yo preferentemente llamo *mi* alma y sólo como la cual yo capto aquello que denomino las almas de los otros[21].

Pero esa preeminencia no implica necesariamente un exclusivismo o una privacidad del lenguaje: si se entiende el lenguaje privado

21. *NB,* 23.5.15, p. 49.

como aquel que se refiere a lo que sólo puede ser conocido por el hablante[22], a sus afecciones internas, entonces resulta conflictivo considerar el lenguaje del *Tractatus* como un lenguaje privado. Pues la referencia de ese lenguaje son los hechos del mundo, independientes del sujeto.

Otra cosa es que el pensamiento del sujeto resulte suficiente para dar al lenguaje su función descriptiva. Pero entonces se trataría de un lenguaje contingentemente privado: un solo sujeto basta para comprenderlo, pero no es el único que lo puede entender.

Asi, pues, el lenguaje es público y susceptible de ser compartido por todos los demás. Desde un punto de vista, el lenguaje es *su* lenguaje y yo no soy más que una parte de su mundo. Pero en mi caso —y es mi caso lo que me importa— no hay más puntos de vista que el mío[23]. Desde el momento en que adopto un lenguaje y entro en un mundo, tengo irremediablemente que constituirme en su centro y monopolizarlos de alguna manera. La realidad, como en Kant, pasa a través de mí, es reahdad que yo conozco y que forma parte de mis experiencias. Pero a diferencia de Kant, no hay ninguna posible realidad distinta de la que yo conozco y expreso en mi lenguaje: el fenómeno es, al mismo tiempo, *noúmeno*.

Todo lo dicho conduce hacia lo que constituye quizá la principal peculiaridad del solipsismo de Wittgenstein y su mayor diferencia con el solipsista clásico: el de Wittgenstein es un solipsismo sin sujeto. La inefabilidad del solipsismo consiste precisamente en que el sujeto que delimita y constituye el mundo no existe, en virtud de su mismo carácter de límite.

Hay un sentido en el que la postura de Wittgenstein es mucho más radical que la del solipsista y, en la misma medida, más crítica hacia él. Como vimos, la negación de toda realidad supone en el solipsista la posibilidad de su existencia. El mero hecho de que el solipsista pretenda expresar su verdad supone la admisión por su parte de un posible punto de contraste, de una realidad ajena al yo desde la que poder constituir éste como toda la realidad. Así, pues, la verdad del solipsismo y la imposibilidad de constituir el yo presentan en él un carácter contingente. Para Wittgenstein, por el contrario, el solipsismo es una verdad necesaria y la imposibilidad de constituir el yo una imposibilidad lógica: no es posible *decir* el solipsismo porque no puede

22. Véase el apartado 1 del capítulo V.
23. Cf. Anscombe, G.E.M.: *An Introduction*, p. 166.

haber, como pretende el solipsista, un «fuera», un «punto de vista angélico»[24] desde el que contemplar la realidad. En este sentido, Wittgenstein llama la atención del solipsista sobre el hecho de que su pretensión es una *contradictio in terminis:* el que la verdad del solipsismo se pudiera decir supondría la existencia de una realidad externa al yo y, por consiguiente, la no verdad de lo expresado.

Porque es toda la realidad, el yo solipsista no puede existir: ni en el mundo, pues es su límite, ni fuera del mundo porque no puede haber nada más allá del límite. La coincidencia de los límites del lenguaje y el mundo, así como el carácter no excluyente de ambos, es la prueba de la verdad del solipsismo; pero también es, como ya se vio, la prueba de que no se puede decir lo que hay y no hay en el mundo ni, en consecuencia, establecer el yo como única realidad existente.

Al quedar eliminado el sujeto, desaparece con él toda preeminencia y el mundo, por así decirlo, queda igual que estaba. De ahí que el solipsismo llevado hasta sus últimas consecuencias desemboque en un realismo: el mundo es mi mundo; pero como no hay ningún yo necesario al que se pueda referir el *mi,* éste deberá ser eliminado. Mi realidad sin mí no es otra cosa que la realidad; la verdad mostrable del solipsismo se convierte así en la verdad tautológica del realismo: que el mundo es mi mundo significa en último término que el mundo es el mundo:

> Aquí se puede ver que el solipsismo, llevado hasta sus últimas consecuencias, coincide con el puro realismo. El yo del solipsismo se encoge en un punto sin extensión, y queda la realidad coordinada con él[25].

2. El sujeto metafísico

La concepción del sujeto metafisico como límite del mundo se desarrolla en el *Tractatus* en estrecha conexión con el solipsismo. Sin embargo, el tema del yo aparece por primera vez unas páginas antes, con ocasión del análisis de las proposiciones psicológicas. Tras haber afirmado que «*A* cree que *p*», «*A* piensa *p*», etc., establecen conexiones, no entre un objeto y un hecho, sino entre dos hechos, Wittgenstein concluye acerca de la naturaleza de ese *A:*

---

24. Cf. Maslow, A.: *A Study,* p. 148.
25. *TLP,* 5.64.

Esto muestra también que el alma —el sujeto, etc.— tal y como se concibe en la superficial psicologia de hoy, es un absurdo.
Un alma compuesta no seria un alma[26].

Cabe distinguir con Stenius[27] dos sujetos de diferente tipo dentro del *Tractatus:* el sujeto empírico y el metafísico. El alma o sujeto a que esta proposición se refiere deberá ser evidentemente el sujeto empírico, el yo en que radica el pensamiento de las proposiciones y que, en cuanto hecho, forma parte del mundo y puede ser empíricamente conocido. Se trata en definitiva del yo que es objeto de la psicología y sobre el que, no obstante, la filosofía parece tener algo que decir. En concreto, lo que la filosofía puede y debe hacer aquí es llamar la atención sobre el absurdo de considerar el sujeto empírico como un objeto simple en el sentido del *Tractatus.* Wittgenstein no da pistas acerca de a qué se refiere al hablar de «la superficial psicología de hoy», pero es de suponer que apunta a todas aquellas teorías que pretenden explicar los fenómenos psíquicos apelando a una entidad simple —alma, sujeto, mente, etc.— como base de las operaciones mentales. Un alma tal, dice Wittgenstein, no existe. Lo que la psicología llama alma es en realidad un compuesto.

El yo empírico, perteneciente al mundo, es aquel que representa los hechos y piensa las proposiciones, por lo que debe ostentar la misma articulación lógica que aquéllos y éstas. El *A* que piensa, cree, dice *p,* es necesariamente tan complejo como *p,* puesto que ningún simple puede representar un complejo. Y, dado que todos los objetos son simples, *A* no puede de ningún modo ser un objeto, sino sólo un hecho que vendría definido como configuración de elementos psíquicos. Así, pues, resulta incoherente afirmar la simplicidad del yo empírico: un sujeto simple no podría pensar ni representar.

«Un alma compuesta no sería un alma», afirma Wittgenstein. ¿Qué es entonces el sujeto empírico? Su condición de hecho sustrae de él todo carácter sustancial: la única sustancia del mundo son los objetos simples. El yo debe concebirse entonces como pensamiento o sucesión de pensamientos. No se puede decir, propiamente hablando, que *A* piense *p,* sino más bien que *A* es el pensamiento de *p.* De la misma manera que el mundo no es más que la suma de sus hechos, el sujeto pensante no es más que la suma de sus pensamientos. Y no só-

26. *TLP,* 5.5421.
27. Cf. Stenius, E.: *Wittgenstein's,* p. 220-1.

lo no es más, sino que es aún menos, porque tampoco se puede considerar a *A* como la sucesión fenoménica de pensamientos vista en su conjunto. *A* es un pensamiento, si bien no siempre el mismo pensamiento. Cuando *A* piensa *p*, es el pensamiento de *p*. Pero cuando piensa *q* no es ya la sucesión de los pensamientos de *p* y *q*, sino solamente el pensamiento de *q*. Nos encontramos, pues, con una concepción fenoménica del sujeto, pero además discontinua. Pues no se ve la manera de hallar en la sucesión de pensamientos un hilo conductor que garantice la continuidad de *A*. La sustancia del mundo, los objetos, aseguran la estructura fija e invariable de la realidad. ¿Pero acaso podrían los constituyentes últimos del pensamiento garantizar la unidad —no ya la sustancialidad— del sujeto pensante? En cuanto constituyen un hecho —el pensamiento—, esos constituyentes últimos deberían ser objetos. Pero no parece que tales «objetos pensantes» puedan poseer la permanencia que aquí se exige.

Así, pues, no se trata ya de poder decir que un pensamiento ocurre *en* el sujeto empírico *A*, sino de poder identificarlo como «pensamiento de tipo *A*» frente a un «pensamiento de tipo *B*» correspondiente a un sujeto empírico *B*. En definitiva, lo que aquí peligra no es solamente la sustancialidad sino la misma identidad personal y con ella el sujeto mismo. Pues el único punto de referencia de que disponemos para identificar un pensamiento es la proposición que éste piensa y no el sujeto que la piensa o, mejor, la cadena de pensamientos en la que se inscribe. En este sentido, y como han destacado Mounce[28] y Hacker[29], la concepción de Wittgenstein sobre el yo empírico presenta una clara inspiración humeana.

La tesis de Wittgenstein con respecto al yo empírico parece implicar la negación de la psicología como ciencia o, al menos, su puesta en entredicho. No parece ser ésta la postura explícita de Wittgenstein, ya que él se refiere siempre a la psicología como a una ciencia, y en ningún momento cuestiona su validez. Pero si parece que es la conclusión inevitable, si llevamos hasta sus últimas consecuencias, y a la luz de la teoría del *Tractatus*, la concepción aquí presentada del sujeto empírico.

Se ha dicho que el yo empírico es un hecho del mundo. Pero lo único que el lenguaje científico-descriptivo del *Tractatus* puede decir acerca de los hechos es que existen, que acaecen; su descripción en las

28. Cf. Mounce, H.O.: *Wittgenstein's Tractatus. An Introduction*, p. 88.
29. Cf. Hacker, P.M.S.: *Wittgenstein's Doctrines*, p. 164.

proposiciones consiste únicamente en afirmarlos o negarlos. Así, del hecho de que la puerta está abierta yo sólo puedo afirmar o negar la proposición «la puerta está abierta», y en ello se agota toda posible descripción del hecho. La afirmación o negación es, en este sentido, el único modo de plasmar un hecho en una proposición. Por consiguiente lo único que la psicología puede decir del hecho denominado «yo empírico» es que acaece. Toda su tarea como ciencia consistirá en afirmar, no ya que hay un sujeto en el sentido fuerte de la expresión sino que una proposición es pensada o que hay una determinada configuración de elementos psíquicos. Elementos que, por otra parte, sólo pueden ser nombrados en la proposición, y cuya relación con el compuesto —el yo— no puede ser descrita. Además, como señala Hacker, no resulta claro cómo se podrían establecer las diferencias entre creer, abrigar una opinión, suponer, dudar, conjeturar, etc[30].

No se puede, por así decirlo, penetrar en la naturaleza y contenidos del yo; porque si, como Wittgenstein afirma,

> una proposición que trata de un complejo está en relación interna con una proposición que trata de su parte constituyente,[31]

entonces también el complejo debe estar en relación interna —y por lo tanto indecible— con sus partes constitutivas.

Después de haber asentado su carácter complejo, Wittgenstein no vuelve ya en el *Tractatus* a ocuparse del yo empírico. Pocas proposiciones más adelante vuelve a aparecer el tema del sujeto, pero esta vez desde un nuevo punto de vista: el del sujeto metafísico. El yo del solipsismo, que es toda la realidad, no puede evidentemente ser ya el sujeto empírico puesto que éste no era más que una parte —un hecho— del mundo. Sin embargo, el sujeto con que aquí nos encontramos es un límite del mundo y precisamente en ello estriba la indecibilidad del solipsismo.

La naturaleza del sujeto metafísico en el *Tractatus* resulta, como era de esperar, tan enigmática y oscura como el solipsismo, y la diversidad de opiniones sobre ella igualmente amplia. El primer tema a abordar será la caracterización del sujeto metafísico como límite del mundo, ya iniciada con ocasión del estudio del solipsismo. Pasaremos después a examinar la cuestión de la inexistencia del sujeto pen-

30. Cf. ibid., p. 165.
31. *TLP*, 3.24.

sante, para ir a desembocar en el carácter ético del sujeto metafísico.

El estudio del sujeto empírico es, como ya vimos, competencia exclusiva de la psicología; la filosofía poco o nada tiene que decir sobre él. Sin embargo, la verdad del solipsismo permite la introducción de un sujeto filosófico, netamente diferenciado del empírico:

> Por tanto, hay realmente un sentido en el que se puede hablar en filosofía del yo no psicológicamente.
>
> El yo penetra en la filosofía porque «el mundo es mi mundo».
>
> El yo filosófico no es el ser humano ni el cuerpo humano o el alma humana de la que trata la psicología, sino el sujeto metafisico, el límite —no una parte— del mundo[32].

El yo solipsista, que quedaba finalmente en el límite del mundo reducido a un punto inextenso, es, pues, el sujeto metafisico. De él nada se puede decir porque no es un objeto que se pueda confrontar en la experiencia[33]. Lo único que se puede encontrar dentro del ámbito de los hechos es el sujeto empírico o, de acuerdo con lo anteriormente dicho, proposiciones pensadas, pero nunca un sujeto metafisico.

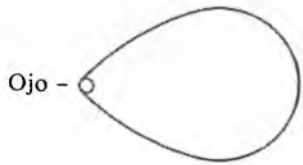
La situación del sujeto metafísico respecto del mundo es comparada por Wittgenstein con la relación entre el ojo y el campo de visión, si bien cabe destacar aquí una diferencia importante que él no parece tener en cuenta: el hecho de que, aunque el campo de visión no contiene al ojo que lo ve, sí puede contener otros ojos, es decir, la visión de los ojos de otras personas. Mientras que dentro del mundo que el sujeto metafisico limita no pueden encontrarse otros sujetos metafísicos de los que aquél se pueda inferir. Por lo demás, y desde el punto de vista del *Tractatus,* la comparación puede ser correcta:

> ¿Dónde se nota en el mundo un sujeto metafísico?
>
> Dices que ocurre aquí lo mismo que con el ojo y el campo de visión. Pero tú *no* ves realmente el ojo.
>
> Y nada *en el campo de visión* te permite inferir que es visto por un ojo.
>
> Pues el campo de visión no tiene una forma como, por ejemplo, ésta[34]:

---

32. *TLP,* 5.641.
33. Cf. *NB,* 7.8.16 y 11.8.16, p. 80.
34. *TLP,* 5.633-5.6331.

El sujeto metafísico



Como Hartnack[35] ha señalado, la inexistencia del sujeto metafisico no es en el *Tractatus* una mera verdad sino una necesidad lógica. No se trata de que no podamos en este mundo conocer un sujeto al que en otro mundo posible podríamos acceder, sino que es lógicamente imposible el que exista. Pues desde el momento en que Wittgenstein está pretendiendo establecer las condiciones *a priori* del lenguaje, la no existencia del sujeto metafisico se presenta como condición de *todo* lenguaje posible. Cualquier otro mundo que pueda existir debe quedar dentro de las posibilidades que la lógica ofrece, y en ellas no está incluida la existencia de un sujeto metafísico. Éste será en todo momento condición de posibilidad o presuposición del lenguaje, instalado siempre en sus límites.

La condición *a priori* del lenguaje de la que fundamentalmente se deriva, también como un *a priori,* la inexistencia del sujeto, es el hecho de que todo conocimiento deriva de la experiencia o —valga la reiteración— de que nada en nuestra experiencia es *a priori:* todo hecho del mundo es contingente y toda proposición del lenguaje tiene condiciones de verdad y falsedad. Y dado que el sujeto metafisico es una presuposición del lenguaje, un límite apriorístico de él, no puede formar parte de nuestra experiencia, que queda reducida a los hechos. Todo lo que en el mundo es de una manera podría ser de otra, y todo lo que pertenece a un yo empírico —también su lenguaje— podría no pertenecerle. No hay en el mundo verdad necesaria.

Así lo afirma Wittgenstein cuando, tras excluir al sujeto metafísico del mundo, dice:

> Esto está en conexión con el hecho de que ninguna parte de nuestra experiencia sea también *a priori.*
>
> Todo lo que vemos podría ser de otro modo.

---

35. Cf. Hartnack, J.: *The metaphysical subject,* p. 135s.

Absolutamente todo lo que podemos describir podría ser de otro modo. No hay ningún orden *a priori* de las cosas[36].

Se vio cómo la concepción del sujeto empírico en el *Tractatus* dejaba en situación problemática la supervivencia de la psicología como ciencia. Algo semejante ocurre en el caso del sujeto metafísico y la filosofía. El único yo que puede constituir el objeto de la investigación filosófica es el yo metafísico; pero al no existir éste, nada puede la filosofía decir acerca de él, sino únicamente mostrar su inexistencia revelando el sinsentido de las proposiciones que tratan de describirlo. Queda así eliminada aquella parte de la reflexión filosófica que trata de tematizar al sujeto metafísico. Sólo hay una verdad filosófica acerca de él: la verdad del solipsismo; pero ésta, como se ha afirmado repetidas veces, no puede ser dicha sino sólo mostrada. Toda otra afirmación que pueda hacerse legítimamente acerca del sujeto será sobre el yo empírico y no corresponderá a la filosofía sino a la psicología. En definitiva, y como señala Hacker[37], la filosofía a la que compete el sujeto metafísico no es la filosofía del análisis de la era postractariana, sino la filosofía sin sentido del *Tractatus* mismo.

Una vez establecido el carácter de límite del sujeto metafísico, pasemos a abordar la cuestión de su naturaleza. Nada más asentar la verdad del solipsismo, Wittgenstein afirma en el *Tractatus:*

El sujeto que piensa, que representa, no existe.

Si yo escribiese un libro, *El mundo como yo lo encuentro,* habría que informar en él sobre mi cuerpo y decir qué miembros están sometidos a mi voluntad y cuáles no, etc. Pues éste es un método de aislar el sujeto o más bien de mostrar que en un sentido importante no hay ningún sujeto: pues de él solo *no* se podría hablar en este libro[38].

Dos observaciones paralelas a ésta aparecen en los *Notebooks:*

Es verdad que el sujeto cognoscente no está en el mundo, que no existe un sujeto cognoscente[39].

El sujeto representante es ciertamente una mera ilusión. Sin embargo, el sujeto volente existe.

---

36. *TLP,* 5.634.
37. Cf. Hacker, P.M.S.: *Insight,* p. 63.
38. *TLP,* 5.631.
39. *NB,* 20.10.16, p. 86.

Si no existiese la voluntad, tampoco existiría ese centro del mundo, al que llamamos el yo, y que es el portador de la ética[40].

La negación del sujeto representante puede entenderse, dentro del contexto del *Tractatus,* de dos maneras: o bien el sujeto metafisico es pensante pero, por su condición de límite, no existe —no forma parte del mundo—, o bien el sujeto metafísico no es pensante. La opción está, pues, entre identificar ese ilusorio sujeto pensante con el sujeto metafisico o distinguir ambos.

La primera alternativa ha sido apoyada por un gran número de críticos: Stenius[41] considera al sujeto metafisico como aquel que entiende y usa un lenguaje, aunque diferente del sujeto empírico. Por su carácter trascendental, el sujeto metafisico no puede encontrarse en el mundo y, en ese sentido, no existe. Black[42] mantiene a su vez que Wittgenstein consideró y rechazó la idea de un yo trascendental: lo que tiene experiencias no es parte de la experiencia ni del mundo. El sujeto metafísico es el «exterior» del mundo del que depende la existencia de todo pero del que no tiene sentido hablar. Ese límite podría igualmente identificarse con Dios que con uno mismo. En una línea semejante parece moverse Maslow[43], para quien el sujeto metafisico no es una entidad sino el límite formal del lenguaje; el solipsismo de Wittgenstein va dirigido contra lo que Maslow denomina «falacia del punto de vista angélico», y apunta a la imposibilidad de establecer los límites del lenguaje significativo a través de ese mismo lenguaje. Por último, Zemach[44] considera al sujeto pensante como un aspecto del sujeto metafísico, cuya contrapartida sería la voluntad o el sujeto ético. El yo pensante es el sujeto metafisico que, en cuanto sujeto de la experiencia, se identifica con el mundo como totalidad y termina resultando inexistente en virtud de la coincidencia entre solipsismo y realismo[45].

---

40. *NB,* 5.8.16, p. 80.
41. Cf. Stenius, E.: *Wittgenstein's,* p. 220-2.
42. Cf. Black, M.: *A Companion,* p. 308-9.
43. Cf. Maslow, A.: *A Study,* p. 148-9.
44. Cf. Zemach, E.: *Wittgenstein's Philosophy of the Mystical,* p. 368.
45. Mención aparte merece la interpretación de Hintikka, que no establece distinción alguna entre el sujeto empírico y el metafisico: en cuanto conjunto de todas las proposiciones, el sujeto metafisico es complejo e idéntico al *A* que en 5.542 cree que *p.* Creo que esta interpretación es de todo punto insostenible ya que, según aquella misma proposición, el sujeto metafísico sería *un* hecho, con lo que no constituiría ya la totalidad de las proposiciones y además formaría parte del mundo. Por otro lado, la no

La separación entre el sujeto metafísico y el sujeto pensante está defendida, entre otros, por Favrholdt y Hacker. Favrholdt[46] sostiene que el sujeto metafísico no puede pensar ni utilizar un lenguaje. Quien piensa y forma figuras de los hechos es el sujeto empírico. Pero el sujeto metafísico es quien compara esos pensamientos con la realidad a fin de determinar su verdad o falsedad. En esa medida, el sujeto metafísico tiene conocimiento, aunque el suyo es un conocimiento de lo que sólo se puede mostrar y no describir. Hacker[47], por su parte, afirma que las observaciones wittgensteinianas sobre el carácter ilusorio del sujeto pensante son un argumento de corte humeano dirigido contra la concepción de una *res cogitans* cartesiana. Pero ese sujeto pensante no puede identificarse con el sujeto metafísico, y ello por tres motivos: 1. El argumento de Wittgenstein no es efectivo contra la concepción de un sujeto metafísico. 2. Los paralelismos con Schopenhauer hacen pensar que Wittgenstein adoptó la distinción establecida por éste entre el ilusorio yo cartesiano y el yo trascendental. 3. La existencia de un sujeto metafísico es exigida por las teorías wittgensteinianas sobre la voluntad y sobre el bien y el mal.

Todo parece indicar en la argumentación de Wittgenstein que el sujeto representante del que se habla es, en efecto, el sujeto metafísico: la negación del sujeto representante aparece inmediatamente después de la afirmación del solipsismo e inmediatamente antes de la caracterización del sujeto como límite, la cual a su vez concluye en la identificación de solipsismo y realismo. Además, el argumento de Wittgenstein para demostrar la inexistencia del sujeto pensante —el que tal sujeto no se encuentra en el mundo— es el mismo que coloca al sujeto metafísico en el límite del mundo. Ese argumento vale, pues, para excluir al sujeto pensante del mundo, pero no impide que éste sea un límite del mundo idéntico en último término al sujeto metafísico. Finalmente, al hablar del sujeto que limita al mundo a través de su lenguaje y de «el único lenguaje que yo entiendo», Wittgenstein parece estar considerando al sujeto metafísico como un sujeto pensante, que entiende y usa un lenguaje.

Pese a todo, la atribución de pensamiento al sujeto metafísico presenta serias dificultades: en primer lugar, si el mencionado sujeto

---

distinción entre ambos sujetos va directamente en contra del *Tractatus*, que los diferencia explícitamente (véase Hintikka, J.: *On Wittgenstein's).*

46. Cf. Favrholdt, D.: *An Interpretation,* p. 101-3.

47. Cf. Hacker, P.M.S.: *Wittgenstein's Doctrines,* p. 170.

piensa un lenguaje entonces, por las mismas razones aducidas con respecto al sujeto empírico, debe ser un hecho (o, si se le concibe como la totalidad de las proposiciones, un conjunto de hechos); pero en tal caso el sujeto será una parte del mundo, con lo que toda la argumentación en favor del solipsismo cae por su base. La segunda dificultad se encuentra en una de las observaciones de los *Notebooks* citadas, donde se establece claramente la existencia del sujeto volente en contraposición al carácter ilusorio del sujeto pensante. Ese sujeto volente es, como se apunta a continuación, el centro del mundo, su límite[48]. Es, por consiguiente, el sujeto metafísico. Y si Wittgenstein considerase el sujeto metafísico como representante, no tendría razón ninguna para otorgar, por así decirlo, una «mayor existencia» al sujeto volente que al representante. Tampoco cabe decir que el carácter pensante es un aspecto del sujeto metafísico que queda suprimido por la coincidencia de solipsismo y realismo, volviendo después aquél a constituirse como sujeto ético o voluntad. Pues el yo del solipsismo no es, según esa misma observación, sino el sujeto volente.

Así, pues, no parece que cuando Wittgenstein habla del sujeto pensante se esté refiriendo al sujeto metafísico. Cabe más bien afirmar que cuando Wittgenstein dice que el sujeto pensante no existe, está, como supone Hacker, rechazando la concepción de una *res cogitans* cartesiana. La confusión surge porque falta una premisa en su razonamiento, que podría reconstruirse del siguiente modo: no se encuentra en el mundo una *res cogitans* cartesiana; lo único que encontramos en él es un sujeto empírico que, como ya se ha visto, no es tal sujeto porque no es ni simple ni sustancial. Encontramos, eso sí, un sujeto metafísico, simple aunque no sustancial: el del solipsismo; pero ese sujeto se encuentra en el límite del mundo. Y *además* —y ésta es la premisa que falta en el *Tractatus*—, ese sujeto metafísico no es de naturaleza pensante sino volente. Luego no hay ningún sujeto pensante, ni dentro del mundo ni en su límite. El sujeto pensante es, por consiguiente, ilusorio.

En resumen: si la interpretación que aquí he propuesto es correcta, pueden entonces afirmarse las siguientes tesis en relación al sujeto metafísico en el *Tractatus:*

48. A efectos del solipsismo, creo que se puede hablar indistintamente de «centro» o de «límite» del mundo. Tomando la metáfora wittgensteiniana, el ojo es el límite del campo visual; pero también es su centro en el sentido de punto de convergencia de todos los componentes del campo de visión. También Wittgenstein habla del sujeto metafísico como centro o como límite de la realidad.

1. El sujeto pensante considerado ilusorio no es el sujeto metafísico.
2. El sujeto metafísico es un sujeto volente.
3. Ese sujeto volente es el mismo que el yo del solipsismo: el centro o límite del mundo.

Queda entonces una cuestión por abordar: ¿Cómo puede un sujeto que no es representante sino ético, limitar el mundo a través de su lenguaje? Creo que el lugar que ocupa el sujeto metafisico en el *Tractatus* puede considerarse análogo al de la lógica. Ésta —se dijo— limita el mundo pero al mismo tiempo no pertenece a él porque es necesaria. Es condición de posibilidad de todo decir pero no dice nada. Algo semejante parece ocurrir con el sujeto metafísico: éste es condición de posibilidad del lenguaje y del pensamiento, pero no piensa ni forma representaciones lingüísticas. Quien piensa y utiliza las proposiciones es el sujeto empirico; pero el fundamento último de su pensamiento y de su lenguaje se encuentra en el sujeto metafisico. Él es quien constituye la significatividad o la intencionalidad del pensamiento y el lenguaje del sujeto empírico[49].

Así, pues, «mi lenguaje» no es el lenguaje que el sujeto metafisico utiliza sino el que constituye. E, igualmente, «el lenguaje que yo entiendo» no es el que el sujeto metafisico comprende sino el lenguaje cuya inteligibilidad está condicionada por aquél.

De la misma manera que la lógica presta al sentido su aspecto formal, el sujeto metafisico, en virtud de su condición ética, le proporciona su contenido más pleno. El sentido y la representatividad del lenguaje se basan en un sentido y una «representación» últimos y de carácter translingüístico: los de la ética. Todo esto se explicará con mayor detenimiento en las siguientes páginas, donde examinaremos el carácter de la ética en el primer Wittgenstein.

3. Lo místico, I: la ética

En páginas anteriores tuvimos ocasión de comprobar cómo el objetivo del *Tractatus* —la delimitación del pensamiento a través del

49. Cf. Kenny, A.: *Wittgenstein's Early,* p. 146. E. Schlossberger, en *The Self in Wittgenstein's Tractatus,* va más allá, al identificar al sujeto metafisico con la intencionalidad del lenguaje. Creo que esta identificación es inaceptable por cuanto deja poco o ningún lugar a la ética que es, a mi modo de ver, la dimensión esencial del sujeto metafisico, al tiempo que obliga a una consideración impersonal de éste.

lenguaje— se topaba con un serio obstáculo, constatado desde un principio por el propio Wittgenstein: la necesidad de considerar los dos lados del límite. Necesidad ésta que se hacía patente hasta el punto de obligarle a declarar finalmente el completo sinsentido de su libro. En efecto, a lo largo del *Tractatus* Wittgenstein se ve continuamente en la obligación de salir fuera de los limites que él mismo va imponiendo; pero esta transgresión de sus propias leyes puede ser excusada en virtud de su necesidad metódica. Ahora bien, lo que ya no resulta tan explicable es que, una vez que parecen haber quedado trazados los límites del pensamiento, Wittgenstein se dedique, en la última parte del *Tractatus,* a hablar de lo que queda fuera de ellos, aun cuando sea para concluir afirmando que no se puede hablar del tema. Se ha mostrado que el lenguaje limita el mundo porque ambos están regidos por una misma lógica; que fuera de ellos no hay nada, ni siquiera posibilidades. Lo correcto sería entonces que, una vez establecido el límite, nos quedásemos definitivamente dentro para no volver a traspasarlo. Si se ha determinado qué es aquello de lo que se puede hablar, no es ya necesario especificar qué es lo inexpresable; basta con no hablar de ello. Y, sin embargo, Wittgenstein parece mostrar un especial interés por establecer qué es aquello de lo que no se puede hablar, y hace justamente lo contrario de lo que predica, amparándose quizás en el declarado sinsentido de sus proposiciones.

En una carta dirigida a Russell desde el campo de prisioneros, Wittgenstein manifestaba su temor de que el *Tractatus* no fuese comprendido a pesar de que, según él, «está todo tan claro como el cristal»[50]. Y parece que, en efecto, sus temores se vieron confirmados incluso por parte de Russell. Pocos meses más tarde éste recibió una nueva carta en la que, por lo visto a raíz de sus preguntas acerca del manuscrito, Wittgenstein le decía:

> Ahora bien, me temo que no has captado realmente mi afirmación principal, de la que toda la cuestión de las prop(osicione)s lógicas sólo es un corolario. El punto principal es la teoría de lo que puede ser expresado *(gesagt)* por las prop(osicione)s, esto es, por el lenguaje (y, lo que viene a ser lo mismo, lo que puede ser *pensado*), y lo que no puede ser expresado por prop(osicione)s sino sólo mostrado *(gezeigt);* éste, creo yo, es el problema cardinal de la filosofía[51].

---

50. Cf. *LRKM,* 13.3.19, p. 68.
51. *LRKM,* 19.8.19, p. 71.

El *Tractatus* queda así definido como una teoría del decir y el mostrar. Y el que Wittgenstein pretenda hablar de lo que sólo puede ser mostrado, lo místico, se debe a que es eso lo que a él le preocupa fundamentalmente. El principal objetivo de Wittgenstein en el *Tractatus* no es hacer una teoría lógica, sino colocar lo místico en el lugar que le corresponde, aun a costa de verse obligado a no hablar de ello. Toda la teoría del lenguaje va encaminada a mostrar que lo místico queda fuera del mundo y que, por consiguiente, cualquier intento de hablar del tema —incluido el suyo propio— está *a priori* condenado al fracaso.

Wittgenstein afirma en el *Tractatus:*

> Se da, ciertamente, lo inexpresable. Esto se *muestra,* es lo místico[52].

La primera pregunta que aquí se plantea es la siguiente: ¿Cómo se puede afirmar la existencia de algo que queda fuera del lenguaje —y, por consiguiente, de la lógica— cuando se ha sostenido que fuera de la lógica no hay ninguna posibilidad, que no hay ni siquiera un «fuera» de la lógica? Wittgenstein habla en ocasiones de lo místico como de algo que está fuera del mundo, pero no hay que entender ese «fuera» como un más allá de los límites sino como un «sobre». Lo inefable, lo místico, no es algo propiamente extramundano sino más bien supramundano. No es, igualmente, ilógico sino que está por encima de la lógica. Lo inefable es «lo que está más arriba»[53]; lo que, por así decirlo, envuelve al mundo y de ese modo lo limita y configura.

En este sentido la lógica es asimismo supralógica, pues también ella es trascendental, queda límite del mundo y por encima de su propia aplicación.

El concepto de lo místico se refiere en el *Tractatus* al sentido del mundo en su totalidad: no a cómo sea el mundo, sino a su existencia:

> Lo místico es, no *cómo* es el mundo sino *que* es.
>
> La visión del mundo *sub specie aeterni* es su visión como un todo —limitado—.
>
> El sentimiento del mundo como un todo limitado es lo místico[54].

---

52. *TLP,* 6.522.
53. Cf. *TLP,* 6.42.
54. *TLP,* 6.44.

El cómo del mundo lo proporcionan los hechos y su representación en el lenguaje científico-descriptivo. Pero el sentido último, la razón de ser del mundo, escapa del ámbito de los hechos. Aun cuando podamos adquirir un perfecto conocimiento de cómo están las cosas, éste no nos dará respuesta acerca de por qué existe el mundo. Se trata aquí, en definitiva, de la vieja cuestión filosófica de por qué el ser y no la nada, y la respuesta a esta cuestión deberá inevitablemente quedar fuera del mundo. De la misma manera que el sentido de una proposición supera el lenguaje y no puede ser expresado sino sólo mostrado, el sentido del mundo queda más allá de él y no puede pertenecer a los hechos sino sólo mostrarse en ellos. Porque la respuesta debe ser una respuesta necesaria, relacionada con valores absolutos y ajena por lo tanto a un mundo en el que todo es contingente.

Para Wittgenstein la solución al problema del mundo no puede ser más que de carácter ético, relacionada con lo bueno y lo malo. La ética se constituye así como el tema central de lo místico y alrededor de ella giran los otros aspectos del problema como son: Dios, la muerte, etc.

La ética va inseparablemente unida a la voluntad. La voluntad filosófica es para Wittgenstein voluntad ética, aquella que constituye el soporte del valor moral:

> Quiero llamar «voluntad» ante todo al soporte de bien y mal[55].

El tema de la voluntad es, a la vez que el más importante, uno de los más ambiguos del pensamiento del primer Wittgenstein y el que presenta, al menos aparentemente, mayores incoherencias en su tratamiento. Resulta enormemente problemático determinar el lugar que el sujeto volente ocupa en su teoría. Sin embargo, estas dificultades no provienen tanto del *Tractatus* como de los *Notebooks*. Pues aquél reduce notablemente las consideraciones sobre el tema en comparación con la atención que a él se dedica en los primeros cuadernos, reducción que, por otra parte, es común a todo el tratamiento de lo místico en general. Pero la mayor riqueza de datos que los *Notebooks* proporcionan sobre el tema en cuestión sirve en ocasiones más para obstaculizar la comprensión que para facilitarla.

El *Tractatus* distingue dos aspectos o dimensiones fundamentales de la voluntad: una correspondiente a la voluntad como fenómeno o,

55. *NB*, 21.7.16, p. 76.

en el lenguaje del *Tractatus,* como hecho; y una segunda y más importante, que es la dimensión ética. Ésta es la que interesa propiamente a la filosofía, y de la que, como es de esperar, no se puede decir nada:

> De la voluntad como soporte de la ética no se puede hablar.
> Y la voluntad como fenómeno sólo interesa a la psicología[56].

Es natural que en un mundo como el del *Tractatus,* compuesto únicamente por lo que acaece —los hechos—, no quede ya lugar para el deber ser. La voluntad sólo se puede incorporar al mundo como hecho o configuración de elementos psíquicos, que sería el acto fenoménico de voluntad. Pero no hay en el mundo ningún hecho correspondiente al deber ser: los hechos son o no son, acaecen o no, pero no deben o no deben ser. La ética queda así fuera de los hechos, y, por consiguiente, del mundo. Éste no es en sí ni bueno ni malo; simplemente, es. ¿Dónde, entonces, radica la ética? En el sujeto. Pero no, por supuesto, en el sujeto de la voluntad fenoménica sino en aquel que limita el mundo: el sujeto metafísico:

> El bien y el mal sólo entran a través de un *sujeto.* Y el sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo[57].

Por su parte, la voluntad fenoménica corresponde —o al menos así cabe suponerlo— al sujeto empírico. El *Tractatus* apenas dice nada sobre ella pero lo poco que dice y el paralelismo establecido entre la voluntad y el pensamiento empírico permiten ver aquí un nuevo punto de ataque a la posibilidad de la psicología como ciencia. En el supuesto libro *El mundo como yo lo encuentro,* Wittgenstein se refería a la sujeción del cuerpo a la voluntad; pero se trata aquí de un hecho contingente, psicológico. Si la voluntad fenoménica pertenece efectivamente al mundo, no puede ser otra cosa que un hecho, una configuración de elementos psíquicos. Y, como ocurría respecto del pensamiento, ese hecho únicamente podrá ser afirmado o negado. Por otro lado, y de la misma manera que el análisis de las proposiciones psicológicas invalidaba todo intento de conectar el pensamiento con el estado de cosas figurado, tampoco se podrá relacionar el ac-

---

56. *TLP,* 6.423.
57. *NB,* 2.8.16, p. 79.

to de voluntad con la situación querida. Más aún, esta relación no sólo no puede ser descrita sino que no existe. Porque la acción voluntaria implica una conexión causal necesaria entre la volición y la acción misma, por ejemplo, entre mi voluntad de mover el brazo y el movimiento. Pero según el *Tractatus,* los hechos son independientes unos de otros («Cualquier cosa puede ocurrir o no ocurrir y todo el resto permanecer igual»[58]), y no hay nexo causal que justifique la inferencia de un estado de cosas a otro distinto. Es precisamente al negar la existencia de un nexo causal cuando Wittgenstein afirma:

> La libertad de la voluntad consiste en que no podemos conocer ahora las acciones futuras. Sólo podríamos conocerlas si la causalidad fuese una necesidad *interna,* como la de una conclusión lógica[59].

Puesto que los hechos son contingentes e independientes entre sí, no hay leyes causales de las que podamos inferir que una situación dada produce necesariamente otra. Y, al no poder determinar las causas de nuestras acciones, pensamos que somos nosotros, nuestra voluntad libre, la causa de ellas. Pero aquí se presenta un nuevo problema; en efecto, una vez eliminado el nexo causal de la acción voluntaria, ¿qué diferencia puede quedar entre ella y el pensamiento? Parece que la única relación que se mantiene entre el acto de voluntad y la acción es el isomorfismo lógico, el mismo existente entre el pensamiento y el hecho retratado. No hay entonces modo de distinguir la relación que se establece entre:

1. El pensamiento de mi movimiento de brazo y el movimiento mismo.
2. Mi voluntad de mover el brazo y el movimiento producido de manera refleja.
3. Mi voluntad de moverlo y el movimiento realizado deliberadamente.

En suma, la concepción de la voluntad fenoménica presenta, corregidas y aumentadas, las mismas dificultades que surgían en torno al pensamiento. No parece que el planteamiento del *Tractatus* permita decir de un pensamiento o de un acto de la voluntad fenoménica nada más que si ocurren o no y qué tipo de conexiones lógicas

58. *TLP,* 1.21.
59. *TLP,* 5.1362.

mantienen con otros hechos del mundo. El resultado de todo ello es que ni los conceptos de pensamiento y voluntad resultan admisibles, ni viable la psicologia científica. Pero pasemos al tema que más nos interesa: el de la voluntad ética.

La voluntad metafísica, la ética, constituye la única respuesta posible al problema del sentido del mundo. La voluntad es la visión del mundo en su conjunto, la «representación perfecta» que hace posible la captación del sentido del mundo más allá de los hechos que en él acaecen. El yo empírico, representante, conoce los hechos que hay en el mundo; pero con ello no obtiene un conocimiento pleno sino sólo el planteamiento de un problema («Los hechos pertenecen todos a la tarea, no a la solución»[60]). La tarea que plantea el conocimiento de los hechos es la búsqueda de por qué hay un mundo y cuál es su sentido. Únicamente cuando el sujeto retrocede hasta el límite del mundo buscando su sentido y se hace así sujeto ético puede llegar a ver el mundo como un todo y limitarlo mediante su representación. Y sólo entonces quedarán los hechos en el lugar que les corresponde y tendrá su conocimiento un significado pleno. Pues las cosas sólo adquieren significado en relación con la propia voluntad[61].

De este modo se comprende la coincidencia del yo solipsista y del sujeto ético: al ver el mundo en su conjunto, el sujeto establece sus límites y con ellos los del lenguaje significativo; su visión del mundo no alcanza ni más ni menos que hasta donde alcanza el mundo. Y sólo desde el límite puede alcanzar a ver el mundo en su totalidad. El sujeto volente es así condición de posibilidad de la representación, porque es él quien dictamina cuáles son los límites de lo que se puede decir en el lenguaje. Él es también quien delimita el ámbito del sentido porque los valores éticos, que son los que dan sentido al mundo, provienen de él[62]. Así, pues, la ruta que conduce al solipsismo no es la representación teórico-lingüística, sino la ética. El sujeto del solipsismo se erige en centro del mundo cuando se hace voluntad.

La voluntad es —dice Wittgenstein— una actitud del sujeto hacia el mundo[63]. La noción wittgensteiniana de voluntad presenta un fuerte matiz intelectivo. La ética es fundamentalmente contemplación. El límite del mundo no puede, como veremos, influir para nada

60. *TLP*, 6.4321.
61. Cf. *NB*, 15.10.16, p. 84.
62. Cf. *NB*, 5.8.16, p. 80; 2.8.16, p. 79.
63. Cf. *NB*, 4.11.16, p. 87.

en el mundo, por lo que la «acción» ética queda limitada a contemplarlo. Pero esa contemplación no incluye además ningún interés indagativo o racionalizador, ya que el sentido del mundo trasciende los límites de lo teorizable. La ética no es ni teoría ni praxis sino una disposición, un modo de ver el mundo de carácter puramente receptivo. Este concepto de la ética se acerca más al de un sentimiento o una experiencia vital que a ninguna otra cosa, y de ahí que Wittgenstein identifique ética y estética[64]. En cuanto núcleo fundamental que es de lo místico, del «que» del mundo, la experiencia ética se caracteriza por una actitud de admiración hacia el mundo, o como Wittgenstein diría años después de escribir el *Tractatus,* como un asombrarse de su existencia[65].

Esta concepción de la ética parece derivar en ocasiones hacia una absolutización del egocentrismo presente ya en la postura del solipsista o incluso hacia un narcisismo. La ética es contemplación del sentido del mundo; pero el mundo es mi mundo, yo soy al mismo tiempo su centro y su límite. De modo que la ética no es otra cosa que ponerme a mí mismo como centro del mundo y contemplarme como tal. Yo soy en último término el sentido del mundo. Esta divinización del sujeto tiene su máxima expresión en una frase de los *Notebooks* que será posteriormente reexaminada:

> Hay dos divinidades: el mundo y mi yo independiente[66].

Eliminada del mundo, la ética queda en el *Tractatus,* junto a la lógica, como un trascendental, algo que está presente en todos los hechos, que llena el mundo y al mismo tiempo queda fuera de él. (Y que, en el sentido kantiano de «trascendental», es asimismo condición de posibilidad del mundo.) Y puesto que queda fuera, la voluntad no puede ejercer ninguna influencia sobre los hechos: para ello debería introducirse en el mundo y convertirse en un hecho, como ocurre con la voluntad fenoménica. Pero entonces perdería su rasgo

---

64. Cf. *TLP,* 6.421.

65. «Now in this situation I am if I want to fix my mind on what I mean by absolute or ethical value. And there, in my case, it always happens that the idea of one particular experience presents itself to me which therefore is, in a sense, my experience *par excellence* (...) I believe the best way of describing it is to say that when I have it *I wonder at the existence of the world*» (*LE,* p. 8). Un examen de la *Lecture on Ethics* puede encontrarse en: Redpath, T.: *Wittgenstein and Ethics.*

66. *NB,* 8.7.16, p. 74.

más esencial, ya que los hechos son acontecimientos y la voluntad es fundamentalmente acción[67]. No hay en el mundo necesidad moral, sino solamente necesidad lógica, y ésta es puramente formal. La única manera en que la voluntad puede influir sobre el mundo es alterando sus límites, esto es, el sujeto y su visión del mundo:

> Si la buena o mala voluntad cambia el mundo, sólo puede cambiar los límites del mundo, no los hechos; no aquello que puede expresarse a través del lenguaje.
>
> En resumen, el mundo debe entonces convertirse absolutamente en otro. Tiene, por así decirlo, que crecer o decrecer como un todo[68].

Así, pues, la acción ética es inmanente al sujeto; el bien y el mal se encuentran en la disposición que aquél mantiene hacia el mundo y solamente afectan a su modo de verlo. Aunque los hechos no quedan alterados por la voluntad, sí cambia el mundo que tales hechos configuran en función de la actitud que se adopte hacia él. Aunque los hechos sean los mismos, la buena y mala voluntad conforman mundos diferentes, dado que la ética no es cuestión de hechos sino de su significación[69].

Pero aun cuando el sujeto no puede influir en el mundo, puede por su parte hacerse independiente de él. El medio que para ello propone Wittgenstein en los *Notebooks* presenta fuertes resabios spinozianos. Según él, la libertad ética consiste en renunciar a querer y conformarse con aceptar:

> Sólo puedo hacerme independiente del mundo —y así en cierto sentido dominarlo—, renunciando a una influencia sobre los acontecimientos[70].

Las dificultades que surgen a la hora de interpretar el *Tractatus*, y en particular el tema de lo místico y su relación con el estudio del lenguaje, sólo se resuelven teniendo en cuenta el lugar fundamental que la ética ocupa dentro de la obra. Vista ésta desde fuera, existen razo-

---

67. Aunque la ética wittgensteiniana ha quedado caracterizada como una actitud o disposición, se la puede considerar como acción en el sentido de que implica un agente y tiene carácter transitivo, a diferencia de los hechos que son un puro acontecer, impersonal y cerrado en sí mismo.

68. *TLP*, 6.43.

69. Cf. Mounce, H.O.: *Wittgenstein's*, p. 96.

70. *NB*, 11.6.16, p. 73.

nes suficientes para considerarla como un estudio lógico-lingüístico de corte positivista. Pero, aunque el *Tractatus* pueda presentar esa apariencia, nada hay más erróneo que considerar a su autor simplemente como un lógico o como un positivista sin más (ni, por supuesto, como un positivista lógico). La preocupación fundamental de Wittgenstein al escribir el *Tractatus* no fue lógica sino ética[71]. El libro es un intento de separar la ética de la ciencia, el sentido del mundo del mundo mismo. En otras palabras, de salvaguardar el carácter genuino de la ética, preservándola de toda posible interferencia por parte del lenguaje científico. La clave ética del *Tractatus* fue explicitada por el mismo Wittgenstein en una carta dirigida a Ficker:

(...) El sentido del libro es ético. Una vez quise incluir en el prefacio una frase que no está de hecho allí ahora pero que le transcribiré aquí porque quizá sea para usted una clave. Lo que quise escribir entonces era esto: Mi trabajo consta de dos partes: la que aparece ahí más todo lo que *no* he escrito. Y justamente esa segunda parte es la importante. Pues lo ético viene limitado por mi libro, en cierta forma, desde dentro, y estoy convencido de que, *estrictamente, sólo* así puede ser limitado[72].

Así, pues, el trazado de los límites del pensamiento se convierte en última instancia en medio para un fin: la delimitación del dominio de lo ético. Lo que importa de los límites del pensar no es lo que quede dentro, sino lo de fuera (o, como se dijo antes, lo de más arriba); no que la ética no se inmiscuya en el terreno de la ciencia sino, por el contrario, que los hechos no «contaminen» a los valores. Se trata, en definitiva, de invalidar todo intento de dar una fundamentación intelectual a la ética, porque ésta es demasiado elevada para ser expresada y todo intento de teorizar sobre ella implica necesariamente su desvirtuación:

Lo ético no se puede enseñar. Si yo no pudiese explicar a otro la esencia de lo ético más que a través de una teoría, entonces lo ético no tendría ningún valor[73].

---

71. Se ha llegado incluso a hablar —aunque a mi modo de ver exageradamente— de una dimensión ética en todos los escritos de Wittgenstein. Véase: Drury, M.O'C.: *Some Notes on Conversations with Wittgenstein*, p. 96ss.

72. *BLF*, oct./nov. 1919, p. 35.

73. *WWK*, p. 117.

La importancia de la ética en el *Tractatus* no es, ciertamente, casual; a nivel personal Wittgenstein fue un hombre profundamente preocupado durante toda su vida por el problema ético, y quienes lo conocieron son unánimes en destacar la rectitud de su conducta[74]. Por otra parte, su preocupación filosófica se inscribe dentro de la corriente de separación del lenguaje de los hechos y de los valores que, procedente de la tradición kantiana, estuvo presente en la sociedad y cultura vienesas de fin de siglo, a través de la influencia de figuras tan relevantes como Schopenhauer[75], Kierkegaard y Kraus[76].

Asi, pues, la preocupación ética fue en Wittgenstein previa al interés lógico, y no sólo en importancia sino probablemente también en el tiempo.

En este sentido, Janik y Toulmin han establecido una hipótesis que permite resolver el dilema existente entre el Wittgenstein lógico y el ético-místico: según ellos, el problema general de la separación de hechos y valores, que Mauthner había intentado resolver sin éxito, fue un problema que Wittgenstein heredó de la cultura de su tiempo y que estaba presente en él antes de entrar en contacto con Frege y Russell. Y fue en éstos donde encontró los medios para resolver el problema. Según ello, el *Tractatus* es una obra que, desde el punto de

---

74. Sobre la vida y personalidad de Wittgenstein pueden verse: Rhees, R. (ed.): *Wittgenstein. Personal Recollections;* Fann, K.T. (ed.): *L. Wittgenstein. The Man and his Philosophy;* Engelmann, P.: *Letters from Wittgenstein with a Memoir;* Ambrose, A.: *Ludwig Wittgenstein: a Portrait;* Malcolm, N.: *Recuerdo;* cabe igualmente señalar en este momento la polémica biografía que presenta W.W. Bartley en su libro *Wittgenstein.*

75. «Eine Moral ohne Begründung, also blosses Moralisieren, kann nicht wirken; weil sie nicht motivirt. Eine Moral aber, *die* motivirt, kann dies nur durch Einwirkung auf die Eigenliebe. Was nun aber aus dieser entspringt, hat keinen moralischen Werth. Hieraus folgt, dass durch Moral, und abstrakte Erkenntniss überhaupt, keine ächte Tugend bewirkt werden kann; sondern diese aus der intuitiven Erkenntniss entspringen muss, welche im fremden Individuo das selbe Wesen erkennt, wie im eigenen. Denn die Tugend geht zwar aus der Erkenntniss hervor; aber nicht aus der abstrakten, *durch Worte* mittheilbaren. Wäre dieses, so *liesse sie sich lehren,* und indem wir hier ihr Wesen und die ihr zum Grunde liegende Erkenntniss abstrakt aussprechen, hätten wir Jeden, der dies fasst, auch ethisch gebessert. So ist es aber keineswegs. Vielmehr kann man so wenig durch ethische Vorträge oder Predigten einen Tugendhaften zu Stande bringen, als alle Aesthetiken, von der des Aristoteles an, je einen Dichter gemacht haben» (Schopenhauer, A.: *Die Welt als Wille und Vorstellung,* IV, § 66; los subrayados segundo y tercero son míos).

76. En relación a la problemática de la sociedad y cultura vienesas en la época de Wittgenstein y su influencia sobre el *Tractatus,* véase Janik, A.-Toulmin, S.: *La Viena,* en especial el capítulo 6: El *Tractatus* reconsiderado: una verdad ética.

vista ético, utiliza técnicas formales procedentes de la lógica proposicional[77].

Pero todo esto no obsta para que resulte de alguna manera comprensible lo que llamaríamos una consideración logicista del *Tractatus:* precisamente por la importancia que para él tiene la ética, Wittgenstein establece los límites de su dominio al alto precio de verse condenado a suprimirla. Su intención es mostrar que la ética queda fuera del ámbito de los hechos y, por consiguiente, del lenguaje. Y el haber logrado este objetivo, al menos aparentemente, es lo que encubre la finalidad misma del *Tractatus* y su carácter ético.

Si se ha conseguido lo que se pretendía —demostrar que la ética es inexpresable—, lo único que al *Tractatus* le resta decir es la vía de razonamiento por la que se ha llegado a tal conclusión. Y la argumentación empleada no es otra que la investigación de la lógica del lenguaje.

Paradójicamente, la consecución del objetivo de la investigación impide aquí ver que éste era precisamente el objetivo propuesto.

4. Lo místico, II: Dios, felicidad, muerte

Se ha visto ya cómo el tema de lo místico se reduce en el *Tractatus* a la cuestión acerca del sentido del mundo y también cómo esta problemática se configura en la ética, concebida como búsqueda de ese sentido en la visión del mundo como totalidad. Pero la cuestión general acerca del sentido se concreta para Wittgenstein en tres temas fundamentales a los que dedica una breve parte de sus investigaciones: se trata de las cuestiones acerca de Dios, la muerte y la felicidad. Son éstos los problemas que más afectan al hombre y para los que, como se verá, no se puede buscar solución porque no pueden siquiera ser planteados.

El tratamiento del tema de Dios y la religión es muy ambiguo en Wittgenstein, y su concepción oscila desde un cierto panteísmo hasta la divinización del yo más arriba mencionada. Algunos autores, como Pears[78], han creído encontrar esa concepción panteistica en la única proposición que Wittgenstein dedica al tema en el *Tractatus:*

77. Cf. ibíd., p. 211-13.

78. Cf. Pears, D.: *Wittgenstein,* p. 127.

Dios no se revela *en* el mundo[79].

No parece, sin embargo, que pueda encontrarse aquí una formulación claramente panteista, al menos en el sentido propio del término. Para ello es necesario dirigirse a los *Notebooks,* en los que la derivación hacia el panteísmo aparece con mucha mayor claridad llegando Wittgenstein en alguna ocasión a identificar a Dios con el mundo.

Si Dios no se revela *en* el mundo, es únicamente porque Dios es, según Wittgenstein, el sentido del mundo:

Al significado de la vida, esto es, al significado del mundo, lo podemos llamar Dios[80].

El «panteísmo» de Wittgenstein debe ser entendido dentro de su contexto y como un paso previo a la «divinización» del yo. Su tesis no consiste en que Dios y el mundo sean una misma cosa, sino más bien en que Dios es el que el mundo exista. El problema del mundo consiste precisamente en que está ahí, en que los hechos acaecen independientemente de mi voluntad. Y en la medida en que el mundo me es dado, yo me siento de alguna manera dependiente de algo que es ajeno a mí: ese algo no es más que el sentido de que los hechos acaezcan o, en palabras de Zemach[81], la facticidad, que Wittgenstein llama «Dios»:

(...) de cualquier manera *somos* en un cierto sentido dependientes, y a aquello de lo que somos dependientes lo podemos llamar Dios.

En este sentido Dios sería simplemente el hado, o lo que es lo mismo: el mundo —independiente de mi voluntad—[82].

Sin embargo el hombre puede, como ya se vio, hacerse independiente del mundo renunciando a ejercer influencia alguna sobre él, y convertirse de ese modo en otra divinidad. Si la voluntad desiste de cambiar unos hechos que le son impuestos y no tiene la facultad de cambiar, y se dedica a alterar los límites del mundo, su visión

---

79. *TLP,* 6.432.
80. *NB,* 11.6.16, p. 73.
81. Cf. Zemach, E.: *Wittgenstein's,* p. 361.
82. *NB,* 8.7.16, p. 74.

como un todo, entonces puede darle su propio sentido, hacer que el mundo sea su mundo y dejar así de estar sometida a él. En último término, y como veíamos anteriormente, se trata de que yo llegue a ser el sentido del mundo. Yo me hago Dios cuando llego a hacer mío el sentido del mundo, a estar de acuerdo con él.

Religión y ética se dan íntimamente unidas en el pensamiento del primer Wittgenstein, hasta llegar en ocasiones a confundirse[83]. Ambas no son más que una y la misma cuestión: la del sentido del mundo. Y así Wittgenstein puede afirmar:

> Creer en un Dios significa comprender la cuestión acerca del sentido de la vida.
>
> Creer en un Dios significa ver que con los hechos del mundo no se termina el asunto.
>
> Creer en Dios significa ver que la vida tiene un sentido[84].

Al igual que la ética, la religión pertenece para Wittgenstein al dominio de lo inexpresable. El lenguaje sólo puede entrar en la religión como un componente o manifestación suya, mas nunca como descripción. Así lo afirmaba él mismo en una conversación mantenida con Waismann en 1930, en la que se planteaba la relación entre religión y lenguaje:

> ¿Es esencial el habla para la religión? Me puedo imaginar muy bien una religión en la que no haya ninguna doctrina y en la que, por tanto, no se hable. La esencia de la religión puede evidentemente no tener nada que ver con que se hable, o más bien: si se habla es que se trata de una parte constitutiva de la acción religiosa y no de ninguna teoría. Por lo tanto, no depende en absoluto de si las palabras son verdaderas, falsas o sin sentido[85].

---

83 La diversidad de opiniones acerca de las relaciones entre ética y religión en el primer Wittgenstein, va desde la postura de I. Reguera *(La miseria,* p. 36) que separa ética y religión en el *Tractatus,* hasta la de B.P. Riesterer *(Wittgenstein's Ethics,* p. 486), que califica a Wittgenstein de existencialista religioso. Sin llegar a este extremo, creo que se dan en Wittgenstein estrechas relaciones —o, si se quiere, confusiones— entre ética y religión. Así puede leerse en una anotación suya: «Wenn etwas gut ist, so ist es auch gottlich. Damit ist seltsamerweise meine Ethik zusammengefasst.

»Nur das übernatürliche kann das Übernatürliche ausdrücken» (*VB,* p. 3).

84. *NB,* 8.7.16, p. 74.

85. *WWK,* p. 117.

Wittgenstein no fue un hombre religioso en el sentido que llamaríamos confesional, pero sí en el sentido que aquí se ha dado a la religión. La suya fue —se podría decir— una religión ética que, al igual que la ética misma, constituye una actitud que afecta a la persona y sólo a ella. Al hablar de estos temas, Wittgenstein afirmaba que no podía tratar de ellos en general, sino sólo hablar de sí mismo.

Porque Wittgenstein fue profundamente ético y porque la ética era para él una dimensión trascendente al mundo, fue también en cierto sentido religioso. La actitud religiosa era para él una concreción de la actitud ética, en estrecha conexión con ésta. Refiriéndose a la religión en la conversación mencionada, afirmaba Wittgenstein:

> Los hechos no tienen importancia para mi, pero me preocupa saber lo que quieren decir los hombres cuando afirman que «el mundo existe».
>
> *Pregunto a Wittgenstein:* ¿Tiene que ver la existencia del mundo con lo ético?
>
> *Wittgenstein:* Que aqui se da una conexión lo hemos sentido los hombres y lo hemos expresado así: Dios Padre ha creado el mundo, Dios Hijo (o el Verbo que procede de Dios) es lo ético. El que se piense la divinidad primero como dividida y luego como uno, indica que existe aquí una conexión[86].

El premio a la bondad moral es la felicidad. Pero ésta no puede ser entendida, según Wittgenstein, como una consecuencia que acaece a resultas de la acción moral, sino como algo inmanente a ella. Puesto que la voluntad queda fuera del mundo y no puede intervenir en él, sus consecuencias no pueden ser hechos sino que deben quedar inscritos en el límite del mundo, en definitiva en la voluntad misma:

> Está claro que la ética no tiene nada que ver con el castigo y el premio en el sentido acostumbrado. Así, pues, la pregunta por las *consecuencias* de una acción tiene que ser irrelevante. Al menos en ningún caso estas consecuencias pueden ser acontecimientos. Pues algo tiene que haber de correcto en ese planteamiento de la pregunta. Por una parte tiene que haber una especie de premio ético y de castigo ético, pero éstos deben encontrarse en la acción misma[87].

La felicidad queda asi identificada con la bondad moral. Ser feliz no es el resultado sino lo mismo que ser bueno. La felicidad se adscri-

86. *WWK*, p. 118.
87. *TLP*, 6.422.

be a la visión del mundo, a la ética misma: los buenos son aquellos que tienen una visión feliz del mundo, los que han llegado a vivir de acuerdo con él y, como veíamos antes, han hecho suyo el sentido del mundo. Bondad y felicidad son inseparables. Y la conexión de ambas remite a su vez a la unión de felicidad y religión: al final, el hombre feliz es el que cumple la voluntad de Dios:

> Para vivir feliz debo estar en conformidad con el mundo. Y esto *significa* «ser feliz».
>
> Entonces yo estoy, por así decir, en consonancia con esa voluntad extraña de la que yo aparezco como dependiente. Es decir: «Yo hago la voluntad de Dios»[88].

La consigna «¡Vive feliz!»[89] se identifica de esta manera con el imperativo ético «Haz el bien»; y ambas pueden a su vez ser asimiladas al mandato divino «Cumple la voluntad de Dios». Ética, religión y felicidad no son el último término sino tres nombres para una misma realidad: la visión del mundo *sub specie aeterni.*

Siendo la ética esencialmente contemplación, la felicidad tiene también un carácter semejante. Ésta, dice Wittgenstein, se alcanza por vía de conocimiento[90]. Las normas que Wittgenstein establece para alcanzarla presentan fuertes resonancias estoicas. La felicidad es el estado pasivo de quien ha renunciado a querer y se limita a ver; del que, ante un mundo impuesto cuya miseria no puede remediar, se limita a contemplarlo, llegando así a comprender el sentido de esa miseria y el lugar que ella ocupa en el mundo y terminando por ignorarla como miseria:

> (...) cumple el fin de la existencia aquel que no necesita tener ningún fin fuera de la vida[91].

El mundo del feliz es, pues, el de aquel que ha sometido todo deseo por lo contingente y alcanzado la autoabnegación[92]. El suyo es un mundo feliz[93], un mundo que tiene una expresión amistosa[94]. La

---

88. *NB,* 8.7.16, p. 75.
89. Cf. *NB,* 8.7.16, p. 75; 29.7.16, p. 78.
90. Cf. *NB,* 13.8.16, p. 81.
91. *NB,* 6.7.16, p. 73.
92. Cf. Black, M.: *A Companion,* p. 371.
93. Cf. *NB,* 29.7.16, p. 78.
94. Cf. Anscombe, G.E.M.: *An Introduction,* p. 172.

buena o mala voluntad, la felicidad y la infelicidad, son semejantes —se podría decir— al ver la botella medio llena o medio vacía.

El hombre feliz no teme a la muerte[95]. De este modo aparece en el terreno de lo místico un tercer tema de importancia vital para el sujeto: la muerte. Éste fue uno de los temas que más hondamente interesaron a Wittgenstein durante su vida, sobre todo durante la época que rodea a la primera guerra (y en la que Wittgenstein redactó sus primeros escritos), durante la cual, evidentemente, debió ver de modo mucho más patente la amenaza de la muerte. De hecho, aparecen diversas alusiones a su propia muerte en las cartas que escribió, no sólo en la época bélica sino en años posteriores. Quizás el hecho de haberse familiarizado durante su vida con esa idea hizo que al final supiera acoger su muerte con gran naturalidad, según afirman sus biógrafos[96].

Junto a éste, y en estrecha relación, hubo otro problema que interesó a Wittgenstein en gran manera: el tema del suicidio, al que dedica las últimas reflexiones en sus *Notebooks*. No en vano tres de los hermanos de Wittgenstein se suicidaron y parece que incluso él tuvo en ocasiones pensamientos de quitarse la vida[97].

La muerte entra en lo místico porque no es un hecho del mundo sino su cese:

> Así como en la muerte el mundo no cambia, sino cesa.
>
> La muerte no es un acontecimiento de la vida. La muerte no se vivencia[98].

La razón de que el hombre feliz, el bueno, no tenga miedo a la muerte, es que para él no hay muerte: el hombre feliz es inmortal. Porque aunque la muerte no sea un hecho del mundo, su raíz está en el mundo. Son los hechos los que proporcionan la temporalidad; el tiempo pertenece al mundo y está marcado por la sucesión de los acontecimientos. El mundo no es estático, como pretende Zemach[99]; la temporalidad está marcada por el acaecer de los hechos. Pero desde el momento en que el sujeto se instala en los límites del mundo y se

---

95. Cf. *NB*, 8.7.16, p. 74.
96. Cf. Malcolm, N.: *Recuerdo*, p. 95.
97. Cf. *BWE*, 21.6.20, p. 33-5; véase también Bartley, W.W.: *Wittgenstein*, p. 46-47.
98. *TLP*, 6.431-6.4311.
99. Cf. Zemach, E.: *Wittgenstein's*, p. 373.

independiza de él, los hechos dejan de afectarle y con ellos también el tiempo. Para él no hay temporalidad y, por consiguiente, tampoco muerte. El hombre feliz no vive en el tiempo, sino en un continuo presente. Es, no ya inmortal, sino eterno:

> Si por eternidad se entiende no una duración infinita del tiempo, sino la intemporalidad, entonces vive eternamente aquel que vive en el presente.
> Nuestra vida es del mismo modo infinita como ilimitado es nuestro campo de visión[100].

A Wittgenstein no le preocupa propiamente la inmortalidad entendida como permanencia después de la muerte, sino el que no haya ni antes ni después de la muerte[101], lo que significa, en definitiva, que no haya muerte. El problema de la muerte no se soluciona con otra vida, sino solamente con la supresión de la misma muerte, con la eternidad absoluta:

> No sólo no hay garantía alguna de la inmortalidad temporal del alma del hombre, es decir, de su eterno seguir viviendo después de la muerte, sino que sobre todo esta tesis no ofrece en absoluto lo que se quería alcanzar con ella. En efecto ¿soluciona algún enigma el vivir yo eternamente? ¿No es acaso esa vida eterna tan enigmática como la presente? La solución del enigma de la vida en el espacio y el tiempo está *fuera* del espacio y del tiempo[102].

Dios, felicidad y muerte no son en última instancia más que tres maneras de plantear un mismo problema: el problema de la vida, que es el que configura la actitud ética. Ésta no es otra cosa que el mundo visto como vida, como un problema que me afecta a mí y del que yo me hago cargo de alguna manera. Mundo y vida son una misma cosa[103], pero —podríamos añadir— vista desde una óptica diferente: la vida es el mundo visto éticamente, como un todo; y el mundo no puede ser visto en su conjunto mas que a través de la perspectiva ética. De ahí que el problema del mundo y el de la vida sean un mismo problema.

---

100. *TLP*, 6.4311.

101. «Die Philosophen, welche sagen: "nach dem Tod wird ein zeitloser Zustand eintreten", oder: "mit dem Tod tritt ein zeitloser Zustand ein", und nicht merken, dass sie im zeitlichen Sinne "nach" und "mit" und "tritt ein" gesagt haben, und, dass die Zeitlichkeit in ihrer Grammatik liegt» (*VB*, p. 22).

102. *TLP*, 6.4312.

103. Cf. *TLP*, 5.621.

Toda la temática de lo místico se resume, pues, en la ética. Ésta es para Wittgenstein, como para Kant la metafísica, una tendencia prohibida pero al mismo tiempo inevitable: el hombre no puede conformarse con conocer los hechos y describirlos en proposiciones, porque el mundo es esencialmente incompleto. El conocimiento de los hechos no resuelve nada sino que, por el contrario, plantea problemas, ya que el mundo muestra algo que queda fuera de él y que, por así decirlo, se nos escapa de las manos. La tendencia hacia lo místico surge porque el conocimiento científico nos deja insatisfechos. Mas esa insatisfacción no está infundada sino que son los hechos mismos los que nos empujan fuera de ellos, apuntando a lo que está más arriba. El problema del mundo no está tanto en que sea un problema, como en que se muestre como tal. Aunque lo místico quede fuera del mundo, sigue haciéndose presente en él mediante la dimensión del mostrar, invitando al hombre a traspasar los límites que el lenguaje le impone[104]. En esa tendencia a ir más allá del límite consiste precisamente la actitud ética:

> El hombre tiene el impulso de arrollar las fronteras del lenguaje... Este embestir contra las fronteras del lenguaje es la ética... En la ética se intenta siempre decir algo que no afecta a la esencia de la cosa ni puede afectarla nunca. Es *a priori* cierto que cualquiera que sea la definición que se pueda dar del bien, siempre es un malentendido el que se corresponda en la expresión lo que se quiere decir en realidad (Moore). Pero la tendencia, el embestir, *apunta hacia algo*[105].

Y, sin embargo, sabemos *a priori* que dicha tendencia nunca podrá ser debidamente satisfecha. La imposibilidad de expresar lo místico no es una cuestión de hecho que radique en la imperfección de nuestro lenguaje, sino una imposibilidad lógica. No se trata de que el lenguaje descriptivo sea defectuoso y no llegue a abarcar todo lo real; no hay ni puede haber otro lenguaje que el de las proposiciones, ni otro dominio que el de los hechos[106]. Éstos son tal y como

---

104. En una carta a Engelmann, y refiriéndose a un poema de Uhland que, según palabras de K. Kraus «es tan claro que nadie lo entiende», Wittgenstein afirmaba lo siguiente: «Und es ist so: Wenn man sich nicht bemüht das Unaussprechliche auszusprechen, so geht *nichts* verloren. Sondern das Unaussprechliche ist —unaussprechlich— in dem Ausgesprochenen *enthalten*!» (*BWE*, 9.4.17, p. 6). Cf. ibid, p. 82.

105. *WWK*, p. 68-9.

106. Cf. *NB*, 27.5.15, p. 51; 29.5.15, p. 52.

los conocemos, porque la estructura del pensamiento es la misma que la de la realidad: una estructura lógica. Pero los hechos nos dicen cómo son, no por qué son; el porqué del mundo no está incluido sino sólo apuntado —mostrado— en él.

La inexpresabilidad de lo místico no es, pues, para Wittgenstein algo accidental, sino intrínseco a la propia naturaleza del tema. La única salida es entonces el silencio[107]: la solución al problema del mundo está en no intentar plantearlo y dejar que el lenguaje nos la muestre en su dimensión ostensiva. La ética es un modo de vida, no una teoría; y no puede ser descrita con palabras sino sólo mostrada en la conducta del hombre.

Las consecuencias a las que lleva el reduccionismo descriptivo del lenguaje en el *Tractatus* dejan entrever al final de la obra una atmósfera de resignación. Los límites del lenguaje descriptivo son una especie de muro infranqueable que atrae al hombre hacia el espacio exterior a él, y contra el que aquél choca irremediablemente. Wittgenstein comparaba sus proposiciones con una escalera que se tira después de haberla subido; cabe preguntarse a este respecto si él podía prever antes de subir lo que se habría de encontrar arriba. Creo que la respuesta es que sí.

En el apartado anterior se apuntaron algunas diferencias entre Wittgenstein y el positivismo; los temas aquí estudiados nos proporcionan la clave definitiva para distinguir ambas posturas: para el Wittgenstein del *Tractatus,* lo místico es inefable no por absurdo, como lo sería para el positivista, sino por importante. Wittgenstein no fue un positivista sino un místico frustrado por su pensamiento lógico. Como apunta Black[108], es el carácter equívoco de su misticismo lo que ha hecho posible para los positivistas lógicos el uso del *Tractatus* como libro de texto, ignorando todas sus inclinaciones hacia los temas místicos. Creo que el distanciamiento de las dos posturas en cuestión queda bien expresado en las siguientes palabras de Engelmann:

> Toda una generación de discípulos pudo tomar a Wittgenstein como un positivista porque tiene algo de enorme importancia en común con los positivistas: traza la línea entre aquello de lo que podemos hablar y aquello sobre lo que debemos guardar silencio. El positivismo sostiene —y ésta es su esencia— que aquello de lo que podemos hablar es todo lo que importa en la

---

107. Cf. *TLP,* 6.5ss.
108. Cf. Black, M.: *A Companion,* p. 374.

vida. *Mientras que Wittgenstein cree apasionadamente que todo lo que realmente importa en la vida humana es precisamente aquello sobre lo que, desde su punto de vista, debemos callar.* Cuando él, no obstante, dedica inmensos trabajos a delimitar lo que no es importante, no es la línea costera de esa isla lo que se está dedicando a examinar con tan meticulosa exactitud, sino los confines del océano[109].

109. Engelmann, P.: *Letters from Wittgenstein,* p. 97.

PARTE SEGUNDA

LA FILOSOFÍA DE LA MENTE EN EL SEGUNDO WITTGENSTEIN

Capítulo tercero

LA CONCEPCIÓN DEL LENGUAJE EN LA SEGUNDA FILOSOFÍA DE WITTGENSTEIN

1. La crítica al «Tractatus» y el surgimiento de la segunda filosofía wittgensteiniana

Una vez concluido el *Tractatus,* y convencido de haber dicho todo lo que tenía que decir[1], Wittgenstein abandonó la filosofía y durante algunos años estuvo dedicado a actividades que fueron desde el ejercicio como maestro de escuela hasta la construcción de una casa para su hermana en Viena. No obstante, este paréntesis en su vida filosófica no fue total, ya que durante aquellos años mantuvo contactos con Ramsey y con algunos de los filósofos que habrían de formar parte del círculo en Viena; y tampoco fue démasiado prolongado, pues en 1929 Wittgenstein regresó a Cambridge para incorporarse nuevamente y de manera definitiva a la labor filosófica.

Entre los muchos factores que pudieron influir en la vuelta de Wittgenstein a la filosofía (frecuentemente se citan las conferencias escuchadas a Brouwer en 1928), uno de los más poderosos debió de ser la creciente insatisfacción producida en él por las teorías expuestas en el *Tractatus,* insatisfacción que, por otra parte, no habría sino de acrecentarse en los años posteriores. De hecho, el regreso a Cambridge marca el inicio de un período de transición hacia lo que se ha llamado «filosofía del segundo Wittgenstein», período caracterizado por el progresivo abandono de las tesis fundamentales del *Tractatus,* y la consiguiente creación de un nuevo pensamiento filosófico.

Hubo dos hombres, amigos personales de Wittgenstein, que con sus críticas a las ideas del *Tractatus* ejercieron una considerable

1. Cf. *LRKM,* 24.7.24, p. 114.

influencia en el surgimiento de la nueva filosofía de Wittgenstein. Se trata de Ramsey y, sobre todo, el italiano P. Sraffa, profesor de economía de Cambridge. Según una anécdota que Wittgenstein relató a Malcolm[2], entre otros, fue una conversación con Sraffa lo que motivó el abandono por parte de aquél de la tesis central del *Tractatus:* la teoría figurativa de la proposición. En una ocasión en que ambos discutían —como acostumbraban a hacer a menudo— sobre las ideas contenidas en el libro, Wittgenstein insistía acerca de la identidad de forma lógica entre la proposición y el hecho descrito. Entonces Sraffa hizo un gesto usual entre los napolitanos para expresar disgusto o desprecio y preguntó: «¿Cuál es la forma lógica de *esto*?» Esta pregunta hizo que Wittgenstein pusiera en duda, hasta abandonarla posteriormente, la teoría que había constituido el eje central del *Tractatus.*

Las insuficiencias del *Tractatus* se hacen patentes por sí mismas a raíz de la concepción del lenguaje de la que parte. El *Tractatus* había sido, como ha señalado O'Brien[3], una decisión equivocada, un tomar la parte por el todo. Su error principal estribaba en la absolutización de lo que no constituye más que una parte del lenguaje o, como se ha repetido anteriormente, en la concepción reduccionista de aquél, que generalizaba los criterios del lenguaje descriptivo de la ciencia a todo el dominio lingüístico. Reduccionismo éste que llegaba a consecuencias inaceptables, tales como la obligada declaración del sinsentido del libro, de la que ya dimos cuenta en su momento.

Los errores fundamentales del *Tractatus,* y en concreto ese reduccionismo, encuentran probablemente su crítica más lograda en el mismo Wittgenstein que en su segunda filosofía procederá a ampliar esa concepción excesivamente restringida del lenguaje que caracterizaba su pensamiento anterior. El reduccionismo descriptivo, así como la metafísica del atomismo lógico derivada de él, habrán de ser sustituidos por una nueva concepción del lenguaje de carácter pluralista y pragmático, al tiempo que la teoría referencial del significado dejará paso al nuevo criterio de uso.

Así, pues, la segunda filosofía wittgensteiniana es, en buena parte, una crítica a su pensamiento anterior. Su obra central, las *Investigaciones,* son —así lo afirma el mismo Wittgenstein en el prólogo—

---

2. Cf. Malcolm, N.: *Recuerdo,* p. 72. Según von Wright, la versión que Wittgenstein le dio a él del suceso es algo diferente. Cf. ibíd, nota 20.

3. Cf. O'Brien, D.: *The Unity,* p. 48.

el resultado de haber encontrado graves errores en el *Tractatus,* y sólo pueden ser correctamente entendidas teniendo como punto de referencia y contraste su pensamiento anterior[4].

De aquí surge una cuestión que ha sido ampliamente debatida por los críticos: ¿Supone la filosofía del segundo Wittgenstein una completa ruptura con su pensamiento anterior?[5] Mi opinión es que, pese a que la filosofía de las *Investigaciones* contiene una serie de críticas corrosivas a tesis fundamentales del *Tractatus,* no dejan de apreciarse al mismo tiempo puntos de continuidad entre ambas obras. El que las *Investigaciones* sean una crítica al *Tractatus* no significa que todo él sea rechazado; ni el que el punto de partida de aquél sea erróneo, implica tampoco que todas sus consecuencias resulten inadmisibles.

Sin necesidad de entrar directamente en la cuestión de la continuidad o la ruptura, el examen de la segunda filosofía de Wittgenstein irá poniendo de manifiesto —así lo espero— sus principales puntos de contacto y de rechazo en relación al pensamiento del *Tractatus.*

La filosofía del segundo Wittgenstein encuentra su expresión más acabada en las *Philosophische Untersuchungen,* concluidas poco an-

---

4. Cf. *PU,* p. X.

5. Sin pretensión de exponer una completa panorámica de esta controversia, señalaré a algunos de sus protagonistas: entre los más decididos defensores de la continuidad cabe destacar a Kenny, Hintikka y O'Brien. Kenny (*Wittgenstein,* p. 193ss) mantiene una multiplicidad de conexiones y supuestos comunes a las dos filosofías de Wittgenstein y afirma que las semejanzas entre ambas son tan importantes como las diferencias. Hintikka (*Language-Games*) apunta al primer Wittgenstein como precedente inequívoco del autor de las *Investigaciones,* y se ocupa de explicitar la lógica intrínseca al desarrollo del pensamiento wittgensteiniano. Por su parte O'Brien (*The Unity*) encuentra la clave de la unidad fundamental de ambos períodos en la concepción de la filosofía como actividad y la imposibilidad de elaborar una teoría del significado. Frente a éstos, son partidarios de la ruptura: Ellis (*Kenny and the Continuity of Wittgenstein's Philosophy*), para quien el carácter progresivo del pensamiento de Wittgenstein no implica que el final no quede muy lejos del principio y que ambos no sean radicalmente opuestos; Blasco, que en su artículo *El lenguaje ordinario* afirma que la sola unidad que puede haber entre las dos etapas es la unidad de la afirmación y la negación. Por último, existen posturas intermedias como las de Hacker (*Insight*) y Ritcher (*The Philosophy of Wittgenstein*), que admiten la existencia de puntos de continuidad al tiempo que mantienen el rechazo por el segundo Wittgenstein de la teoría figurativa de la proposición. Ambos son criticados en este último punto por Stenius (*The Picture Theory),* el cual se muestra de acuerdo con Kenny y Hintikka en que el segundo Wittgenstein no rechazó la teoría figurativa, sino que más bien la dejó relegada a un segundo plano.

tes de la muerte de Wittgenstein y publicadas póstumamente. El pensamiento que en ellas se contiene no surge, como es de suponer, espontáneamente sino a lo largo de muchos años de maduración y de progresivas críticas a su anterior filosofía.

Con el dictado del *Blue Book* Wittgenstein dio un giro radical hacia su nueva teoría del lenguaje, que no tendría ya más que ser desarrollada en las obras ulteriores. Pero ya en los escritos de transición se encuentra una parte considerable de su segunda filosofía, conjugada con un buen número de las tesis del *Tractatus:* así en las *Philosophische Bemerkungen* se puede reconocer al primer Wittgenstein en la teoría figurativa de la proposición y el principio de verificación, al tiempo que el autor de las *Investigaciones* se revela en la teoría del significado como uso. La *Philosophische Grammatik,* por su parte, representa el punto álgido de la transición. En su primera parte, dedicada a la proposición y su sentido, aparecen, bien de manera implícita o completamente desarrolladas, gran parte de las concepciones fundamentales de las *Investigaciones.*

La concepción del lenguaje del segundo Wittgenstein puede resumirse en tres tesis fundamentales:

1. El significado de las palabras y de las proposiciones es su *uso* en el lenguaje.
2. Los *usos* se configuran en los *juegos del lenguaje.*
3. Los juegos del lenguaje no comparten una esencia común sino que mantienen un *parecido de familia.*

Nos ocuparemos a continuación en desarrollar sucesivamente cada una de estas tesis, analizando al mismo tiempo las correspondientes nociones de *uso, juego del lenguaje* y *parecido de familia.*

2. El significado como uso

El concepto de uso (*Gebrauch*) y su conexión con el significado aparecen ya en varios lugares del *Tractatus*[6]. Pero el uso está presente de un modo particular —aunque también encubierto— al hablar del pensamiento. Éste —se decía— es el que da sentido y vivifica a la proposición; el signo proposicional se convierte en proposición signi-

6. Cf. *TLP,* 3.326ss; 6.211.

ficativa cuando es pensado o, lo que es lo mismo, aplicado en el pensamiento del mundo por parte de un sujeto. El «uso pensante», la aplicación, constituye asi en el *Tractatus* una condición *sine qua non* de la proposición con sentido.

Sin embargo, y pese a ser imprescindible, el uso queda en la obra relegado a un segundo plano. El elemento decisivo para la dotación de sentido es aqui la referencia. En el nombre, sentido y referencia coinciden o, mejor dicho, el nombre no tiene sentido: el ser significativo consiste para él únicamente en tener referencia. Por lo que a la proposición respecta, ambos aspectos se distinguen desde el momento en que se puede conocer el sentido de una proposición sin conocer su referencia, esto es, el acuerdo o desacuerdo de su sentido con la realidad. Pero, al mismo tiempo, sentido y referencia son mutuamente dependientes en virtud del principio de verificación, según el cual comprender el sentido de una proposición equivale a conocer sus condiciones de verdad, es decir, saber cuál es su referencia en el caso de que sea verdadera[7].

El papel que en todo ello juega el uso es el de elemento mediador que hace posible a la vez la referencia del nombre y el sentido de la proposición: el uso proporciona al nombre su referencia, al ser utilizado dentro del contexto de una proposición[8]. Ésta por su parte adquiere sentido cuando el pensamiento la aplica en su relación proyectiva con el mundo.

En el *Tractatus,* Wittgenstein sólo había considerado un tipo de uso del lenguaje: el uso descriptivo, representado por el modo indicativo de la proposición. El único uso que se tiene en cuenta en el lenguaje es el de representar el mundo y de ahí su naturaleza esencialmente figurativa, sin la cual no cumpliría función alguna. Habiendo tomado como modelo al lenguaje de la ciencia, el *Tractatus* presentaba un exclusivismo de la función descriptiva del lenguaje, que se manifestaba en dos sentidos: primero, en la reducción de las proposiciones a descripciones —figuras— de los hechos; en segundo lugar, en la asimilación de las palabras a nombres. Las proposiciones eran allí figuras de hechos que podían ser analizadas hasta llegar a sus componentes últimos —los nombres—, correspondientes a objetos simples.

De ahí surgía el criterio referencial del significado: una proposi-

7. Cf. *TLP,* 4.024 y 4.063.
8. Cf. *TLP,* 3.3.

ción que no figure ningún hecho o una palabra que no nombre ningún objeto son asignificativas.

Muy pronto cayó Wittgenstein en la cuenta de que había realizado una extrapolación indebida de los criterios que sólo eran aplicables al lenguaje científico: en éste la descripción constituye efectivamente la función esencial, pero no así en el lenguaje ordinario en el que aquélla no es más que una entre las muchas funciones que puede cumplir la proposición. El dominio del significado es mucho más amplio que el de la referencia.

Ya en las *Observaciones* se constata la existencia de diversos usos de la proposición además del indicativo, tales como el uso imperativo y el expectativo. Sin embargo, esta constatación no sólo se hace compatible sino que se presenta como apoyo de la concepción figurativa de la proposición:

> Cuando se conciben las proposiciones como preceptos para construir modelos, se hace todavía más claro su carácter figurativo.
>
> Pues para que la palabra pueda dirigir mi mano, *ha de* tener la multiplicidad de la actividad deseada[9].

Aun cuando la proposición sigue siendo considerada como una figura, es algo más que eso: su sentido no se reduce a su naturaleza figurativa sino al uso que se hace de ella. Así como una figura puede ser utilizada de diversas maneras, también la proposición tiene diversos usos. Su elemento figurativo puede ser aplicado no sólo para decir cómo están las cosas sino también, por ejemplo, cómo deberían estar o cómo se espera que estén. Esta relación entre figuración y uso es retomada y esclarecida por Wittgenstein en un pasaje de las *Investigaciones:*

> Imaginemos una figura que representa a un boxeador en una determinada postura de combate. Esta figura puede usarse para decir a alguien cómo debería estar o ponerse, o cómo no debería ponerse, o cómo estaba un hombre determinado en tal y tal lugar, y así sucesivamente. Se podría (usando el lenguaje de la química) llamar a esta figura un radical de proposición[10].

Es ese elemento figurativo, independientemente del modo en que se use, lo que constituía el objeto de investigación del *Tractatus*. El

9. *PB*, § 10.
10. *PU*, p. 11.

libro presentaba asi, como apunta Kenny[11], una teoría no de la proposición sino del radical de la proposición, de su elemento figurativo. Y forzosamente esta teoría habría de resultar simplificadora en exceso ya que consideraba la proposición de forma parcial. Desde este nuevo punto de vista, la proposición no tiene sentido por el mero hecho de ser una figura, sino que además de ser una figura tiene sentido porque tiene uso. Dos proposiciones pueden compartir un mismo elemento figurativo y, sin embargo, tener diferente sentido; asi ocurre, por ejemplo, con: «Se fue y cerró la puerta» y «¡Que se vaya y cierre la puerta!» Aunque ambas representan lo que en el lenguaje del *Tractatus* llamaríamos un mismo hecho —el de irse y cerrar la puerta—, significan cosas distintas.

De este modo, surge en las *Observaciones* una primera formulación de la teoría del significado como uso: el sentido de una proposición, así como el significado de una palabra, es su función, el propósito que cumple[12]. Y así también aparece con un relieve especial la dimensión de intencionalidad del lenguaje.

Pero esto no obsta para que, unas páginas más adelante, quede enunciado el principio de verificación como criterio de sentido:

> Comprender el sentido de una proposición significa saber cómo se decide si es verdadera o falsa[13].

Durante la época en que escribió estas páginas fue probablemente cuando Wittgenstein estuvo más cerca del positivismo. El principio de verificación, que se aplica aquí tanto a las proposiciones empíricas como a las matemáticas, presenta una radicalización al alejarse de la semántica realista con que aparecía en el *Tractatus*. El sentido de la proposición se define ahora no ya en términos de condiciones de verdad sino de método de verificación. Mientras que en el *Tractatus* comprender el sentido de una proposición equivalía a saber cuál es el estado de cosas que la hace verdadera, aquí significa conocer bajo qué condiciones se puede determinar si es verdadera.

Wittgenstein no explícita aquí cómo se conjuga el principio de verificación con la teoría del significado como uso tal y como se ha expuesto. A primera vista ambos son mutuamente excluyentes y parece

---

11. Cf. Kenny, A.: *Wittgenstein*, p. 133.
12. Cf. *PB*, § 15.
13. *PB*, § 43.

que el único modo de hacerlos compatibles es modificar o ampliar el principio de verificación, ya que éste resulta insuficiente desde el momento en que queremos introducir dentro del dominio del sentido enunciados no asertóricos. El principio de verificación, tal y como Wittgenstein lo ha formulado aquí, no sirve para proposiciones como las imperativas: en ellas no se puede determinar el modo de verificarlas porque no son verdaderas ni falsas, a pesar de lo cual tienen sentido. Y, por otra parte, también en ellas entra en juego el contraste con la realidad, en cuanto contienen un elemento figurativo. En consecuencia, el principio de verificación debería ser adaptado a este tipo de proposiciones: se diría entonces que una orden tiene sentido cuando se conocen las condiciones bajo las cuales se puede determinar si ha sido o no cumplida. El binomio verdad-falsedad sería así sustituido como criterio de significado por el de obediencia-desobediencia[14]. De esta forma quedan conciliados los dos criterios de sentido que aquí se han presentado: el sentido de una proposición es el modo de compararla con la realidad; pero al mismo tiempo esa comparación difiere según el uso que se adscriba a aquélla.

Al criterio de significado como uso se une la negación de una de las tesis centrales del *Tractatus:* la de la independencia lógica de las proposiciones elementales, que Wittgenstein descartó a raíz del estudio de la incompatibilidad de los colores[15]. En el *Tractatus,* toda proposición era en último término reductible a proposiciones elementales que mantenían entre sí una absoluta independencia lógica. Desde el nuevo punto de vista, las proposiciones no se aplican por separado a la realidad, sino como parte de un sistema. Por ello, también el uso debe ser entendido de manera diferente: el pensamiento no hace un uso aislado de la proposición en el que para nada cuenta el sentido de otras proposiciones, sino un uso *en* el sistema del lenguaje. Ya en las *Observaciones* habla Wittgenstein de comprender una proposición como un miembro de un sistema de proposiciones[16]; y en la *Gramática* esta idea aparece claramente explicitada:

> Algo es una proposición sólo en el lenguaje. Entender una proposición es entender un lenguaje.

---

14. Cf. *WLC,* p. 23-4.

15. Véase sobre este punto: Pears, D.: *Wittgenstein,* p. 189ss; Hacker, P.M.S.: *Insight,* p. 86ss; Kenny, A.: *Wittgenstein,* cap. 6.

16. Cf. *PB,* § 15.

Una proposición es un signo en un sistema de signos. Es *una* combinación de signos entre varias posibles y en contraposición a otras posibles[17].

Hay, sin embargo, una diferencia fundamental respecto de las *Investigaciones:* mientras que aqui el lenguaje se concibe como un cálculo caracterizado por actividades lingüisticas[18], en el futuro se hablará del uso del lenguaje dentro de un contexto de actividades tanto lingüisticas como extralingüisticas.

La noción de uso va así adquiriendo progresiva relevancia, y en la misma medida la pierde la concepción figurativa de la proposición, hasta llegar a ser prácticamente ignorada en los escritos. Por otro lado, y una vez desechado el concepto de forma lógica que constituía la esencia de la figuración, ésta sufre modificaciones importantes. En la *Gramática,* y aun manteniendo el carácter fundamentalmente figurativo del lenguaje, Wittgenstein se retracta de lo que había dicho en el *Tractatus:* siguiendo el concepto de proposición como instrucción para construir modelos que aparecía en las *Observaciones*[19], sustituye la identidad de forma lógica por un criterio que hace mayor hincapié en el carácter pragmático de la proposición:

> En vez de armonía, correspondencia de pensamiento y realidad, se podría decir: carácter figurativo de los pensamientos. ¿Pero es ese carácter figurativo una correspondencia? En el *Tractatus* había dicho algo como: se trata de una correspondencia de forma. Pero esto es engañoso (...)
>
> ¿En qué sentido puedo decir que una proposición es una figura? Cuando pienso en ello, diría: tiene que ser una figura para que me pueda mostrár lo que debo hacer, para que me pueda regir por ella. Pero entonces quieres decir sencillamente que te riges por la proposición en el sentido en que te riges por una figura[20].

En las obras posteriores queda ya totalmente abandonada la teoría figurativa de la proposición y el uso se erige como criterio único de significado: preguntar por el significado de una palabra o frase equivale a preguntar cómo se usa; y es el modo de usarla lo que decide si una persona ha comprendido o no su significado. Por otro lado, la variedad de usos del lenguaje aparece ampliada hasta el máximo:

---

17. *PG,* § 84.
18. Cf. *PG,* § 140.
19. Cf. *PB,* § 10.
20. *PG,* § 113.

hay innumerables clases de enunciados, incontables usos posibles del lenguaje[21].

No parece, sin embargo, que el criterio del significado como uso suponga el completo rechazo de la teoria figurativa de la proposición, aunque si su sustancial modificación y su desplazamiento a un segundo plano. El que el sentido de una proposición sea su uso no obsta para que siga habiendo proposiciones de función descriptiva y cuya significatividad esté, por consiguiente, constituida por su carácter figurativo. La nueva teoría del significado no anula necesariamente la esencia de la teoría figurativa ni es incompatible con ella, aun cuando lo sea con muchas de las tesis que lleva consigo. Prueba de esa compatiblidad es el hecho de que, en los escritos de transición, la afirmación del carácter figurativo del lenguaje convive con el criterio de uso.

De entre las diversas críticas del segundo Wittgenstein al *Tractatus* no encontramos ningún ataque directo a la noción de proposición como figura. Ello hace pensar con Stenius[22], que Wittgenstein quedó insatisfecho con ella pero no la rechazó ni la consideró uno de los errores fundamentales del *Tractatus.*

A la afirmación de la variedad de usos de las proposiciones se une el rechazo de la teoría nominativa del *Tractatus,* que reducía los términos del lenguaje a la función de nombrar. La teoría nominativa, a cuya critica dedica Wittgenstein las primeras páginas de las *Investigaciones,* puede expresarse como sigue:

> Cada palabra tiene una significación. Esta significación se corresponde con la palabra. Es el objeto al cual se refiere la palabra[23].

Tomando como prototipo de esta teoría la concepción agustiniana del lenguaje —aunque también podría haber tomado su propia teoría anterior—, Wittgenstein procede en esa obra a darle una completa refutación. Sin embargo, el desmantelamiento de esta visión del lenguaje comienza ya en escritos anteriores. Hay que tener en cuenta que el reduccionismo nominativo de los términos es inseparable del reduccionismo descriptivo de las proposiciones, y ambos deben ser mantenidos o rechazados conjuntamente.

---

21. Cf. *PU,* § 23.
22. Cf. Stenius, E.: *The Picture Theory,* p. 111.
23. *PU,* § 1.

Podríamos distinguir dentro del reduccionismo nominativo dos tesis fundamentales:

1. Todos los elementos significativos del lenguaje son o pueden reducirse a nombres lógicamente propios que se corresponden de manera inmediata con objetos.

2. El significado de un término —de un nombre— es el objeto que nombra, es decir, su referencia.

Ambas tesis van a ser rechazadas de plano por el segundo Wittgenstein: en primer lugar, los nombres son sólo una parte de los términos significativos del lenguaje. Hay en éste un gran número de palabras que no denominan nada y que, sin embargo, tienen significado. Un ejemplo de ello es el término «quizás», del que Wittgenstein se ocupa en la *Gramática*[24]: su significado es únicamente el uso que de él hacemos en el lenguaje. Y es la aplicación de ese término en circunstancias particulares y de manera determinada lo que demuestra que su significado ha sido comprendido.

Hablar de objetos, la función de nombrar, no es la única del lenguaje, ni la principal. En las *Investigaciones*[25], Wittgenstein saca a colación las exclamaciones «¡Fuera!», «¡Ay!»..., y pregunta retóricamente si cabe llamar a esas palabras nombres de objetos.

Un ejemplo famoso que Wittgenstein propone al respecto es el del significado del término «cinco»[26]: supongamos que mando a alguien a comprar con un papel en el que pone: «Cinco manzanas rojas»; tras leer el papel, el tendero se dirige al cajón en el que pone «manzanas», y a continuación consulta en un muestrario el color que corresponde al término «rojo»; acto seguido cuenta de uno a cinco y según lo hace, va cogiendo del cajón una manzana del color que ha visto en el muestrario. La comprensión del significado de «manzana» y de «cinco» se revela aqui en la localización del objeto y color correctos. Pero lo que demuestra que ha comprendido el término «cinco» es única y exclusivamente el comportamiento del tendero, el *uso* que de él ha hecho. La enseñanza que se ha de sacar de esto es que:

> Para una *amplia* clase de casos de utilización de la palabra «significado» —si bien no para *todos* los casos de su utilización— se puede explicar esta palabra así: el significado de una palabra es su uso en el lenguaje[27].

24. Cf. *PG*, § 28.
25. Cf. *PU*, § 27.
26. Cf. *PU*, § 1.
27. *PU*, § 43.

Wittgenstein compara las palabras con herramientas[28]; al igual que éstas, las palabras se definen por su uso, que puede ser muy variado. Las palabras no son meras etiquetas que se aplican a los objetos, sino instrumentos que cumplen funciones de muy distinto tipo. Su uniformidad es sólo aparente; el lenguaje es —dice Wittgenstein— como la cabina de una locomotora en la que vemos una serie de mandos aparentemente iguales, cada uno de los cuales cumple, no obstante, un fin diferente[29].

Pero el que no todas las palabras sean nombres es sólo la primera parte de la argumentación. La segunda es que ni siquiera de los nombres se puede decir que su significado sea su referencia. En algunos casos se puede explicar el significado de un nombre señalando a su poseedor, el objeto que constituye su referencia[30]. Pero esto no quiere decir que significado y referencia coincidan:

> La significación de un nombre no es aquello que mostramos en una explicación ostensiva del nombre...
>
> El nombre no pierde su significación si su portador deja de existir (si, por ejemplo, muere)[31].

El nombrar no es, pues, una función univoca del lenguaje; los nombres son de diversos tipos y comprenden diversos usos. Asi, por ejemplo, la palabra «burro» tiene una referencia claramente determinada, pero su significado varia según la usemos para denominar a un animal, solicitar un medio de transporte, o insultar a alguien.

La teoría nominativa del lenguaje y su crítica correspondiente enlazan con un tema de gran importancia, del que nos ocuparemos en un capítulo posterior: el de la definición ostensiva. Ahora me limitaré a señalar cómo llegó Wittgenstein a abandonar las concepciones reduccionistas del *Tractatus* y a sustituirlas por una visión pluralista del lenguaje opuesta a ellas.

La oposición entre ambas visiones la constata el mismo Wittgenstein cuando, tras enumerar diversos usos o juegos del lenguaje, afirma:

---

28. Cf. *PU*, § 11.
29. Cf. *PU*, § 12.
30. Cf. *PU*, § 43.
31. *PG*, § 27.

Es interesante comparar la multiplicidad de herramientas en el lenguaje y de las formas en que se usan, la multiplicidad de tipos de palabras y frases, con lo que los lógicos (incluido el autor del *Tractatus Logico-Philosophicus*) han dicho acerca de la estructura del lenguaje[32].

3. Juegos del lenguaje

Las palabras, como las herramientas, se definen por su uso; éste —se ha visto ya— no es algo aislado sino que se inserta dentro de un contexto de actividades de tipo tanto lingüístico como no lingüístico. Y tampoco es único, ya que el lenguaje comprende una multiplicidad de funciones. Ahora bien, ¿cuál es el criterio de distinción de la multiplicidad de usos lingüísticos? O, en otras palabras: ¿cómo sabemos el uso y las consiguientes reglas que corresponden a una palabra en cada caso particular, y que una palabra ó un enunciado están siendo utilizados de esta manera y no de otra? Lo que marca en última instancia la distinción de usos del lenguaje son los distintos contextos en que se desarrolla. Esos contextos constituyen lo que Wittgenstein denomina «juegos del lenguaje». Los usos del lenguaje son múltiples porque hay muchos juegos del lenguaje, muchos contextos en los que puede insertarse.

La expresión «juego del lenguaje» (*Sprachspiel*) surge a resultas de una de las comparaciones favoritas de Wittgenstein: la del lenguaje y los juegos. Aparece acuñada por primera vez en la *Gramática*[33], donde Wittgenstein procede a investigar con cierto detenimiento las analogías existentes entre ambos, y queda consagrada como una noción fundamental en los escritos posteriores.

Wittgenstein no da una definición estricta —entre otras cosas porque, como veremos, no puede darse— de lo que entiende por «juego del lenguaje», pero sí utiliza un número considerable de ejemplos para ilustrar el modo diferente en que las palabras funcionan en cada uno de ellos.

Siguiendo a Specht[34], podemos distinguir tres sentidos en la noción wittgensteiniana de juego del lenguaje:

1. Ciertas formas lingüísticas de carácter primitivo y simple.

---

32. *PU*, § 23.
33. Cf. *PG*, § 26.
34. Cf. Specht, E.K.: *The Foundations of Wittgenstein's Late Philosophy*, p. 42ss.

2. El lenguaje ordinario junto con las actividades y realizaciones pertenecientes a él.

3. Sistemas lingüísticos parciales, entidades funcionales o contextos que forman parte de un todo orgánico.

El primero de estos sentidos aparece ya en el *Cuaderno Azul*[35], donde Wittgenstein se refiere a los juegos del lenguaje como lenguajes primitivos, formas de utilizar signos más simples que las del lenguaje ordinario. Ejemplos de ellos son las formas de lenguaje con las que un niño comienza a usar las palabras[36], así como el lenguaje de los albañiles que aparece al inicio de las *Investigaciones*[37].

En esta misma obra es donde encontramos la segunda acepción de «juego del lenguaje». Junto a la idea de los lenguajes primitivos, aparece allí también la concepción del juego del lenguaje como totalidad constituida por el lenguaje y las actividades en las que éste se encuentra entramado[38]. Este segundo sentido viene ya a poner de relieve el carácter contextual del significado y la inserción del lenguaje dentro de las formas de vida.

Lo mismo cabe decir con respecto al tercer sentido del concepto, sentido que aparece en los diversos ejemplos de juegos del lenguaje citados por Wittgenstein, tales como: dar y recibir órdenes, relatar un acontecimiento o especular acerca de él, elaborar hipótesis, resolver un problema de aritmética, traducir de un lenguaje a otro, etc.[39]. Todos éstos, y muchos más, son los juegos que constituyen nuestro lenguaje ordinario.

¿Cuántos juegos lingüísticos hay o puede haber? No se puede establecer límite alguno a la construcción de juegos del lenguaje. En ellos ocurre como en los juegos normales, que van apareciendo unos nuevos al tiempo que otros caen en desuso. La multiplicidad de los juegos del lenguaje, así como de los usos correspondientes a ellos, no es algo acabado, que venga dado de una vez por todas[40], sino que se va haciendo continuamente y en función de las necesidades humanas. En este sentido, Wittgenstein puede comparar el lenguaje con una ciudad antigua:

---

35. Cf. *BBB*, p. 17.
36. Cf. *BBB*, p. 17; *PU*, § 5 y 7.
37. Cf. *PU*, § 2.
38. Cf. *PU*, § 7.
39. Cf. *PU*, § 23.
40. Cf. *PU*, § 23.

Nuestro lenguaje puede verse como una ciudad antigua: un laberinto de callejuelas y plazas, de casas viejas y nuevas, y de casas con añadidos de varios periodos; y esto rodeado por una multitud de barrios de calles rectas y regulares y casas uniformes[41].

Dentro de las semejanzas existentes entre el lenguaje y los juegos, hay dos que merece la pena destacar y de las que surgen sendos conceptos de gran importancia en la segunda filosofía wittgensteiniana. Se trata de la normatividad y del carácter de actividad social, que dan lugar a los conceptos de gramática y formas de vida, respectivamente.

3.1. *El concepto de gramática*

Los juegos se definen en general por el sistema de reglas que rige cada uno de ellos. Reglas que, por otro lado, pueden diferir en cada caso según su complejidad, número, rigidez con que deben aplicarse, etc. Estas características pueden atribuirse también al lenguaje: así como una misma ficha se utiliza de manera diferente según se esté jugando con ella a las damas, al parchís o a la ruleta, también una palabra adquiere distintos usos, es decir, está regulada por normas diferentes, según el juego lingüístico en que se emplee. Y así como una raqueta de tenis no sirve para jugar al ajedrez, tampoco todas las palabras pueden ser utilizadas en todos los juegos del lenguaje.

Así, pues, el lenguaje, como el juego, es una actividad reglamentada. El significado de las palabras se encuentra en su uso, en la función que cumplen en el lenguaje. Pero todo uso implica una serie de normas o líneas directrices —las «reglas de uso»—, que varían en cada caso según la función que se adscriba a la palabra o, desde otro punto de vista, según el juego del lenguaje al que pertenezca. Cada juego lingüístico comprende, pues, una serie de normas por las que deben regirse las palabras incluidas en él a fin de cumplir su función.

El reglamento del lenguaje está contenido en la gramática[42]. La

41. *PU*, § 18.

42. Sobre los conceptos de gramática y proposición gramatical en Wittgenstein, véase: Specht, E.K.: *The Foundations*, cap. VI; Hacker, P.M.S.: *Insight*, cap. VI; Munitz, M.K.: *Contemporary*, p. 287-299; Hallie, P.P.: *Wittgenstein's Grammatical-Empirical Distinction;* Bouveresse, J.: *La Notion de «Grammaire» chez le second Wittgenstein.*

gramática es la descripción del lenguaje que proporciona las reglas para la combinación de los símbolos, determinando qué combinaciones tienen sentido, están permitidas, y cuáles no[43].

El concepto wittgensteiniano de gramática difiere claramente de la acepción usual del término. La gramática en Wittgenstein no se refiere a los aspectos materiales de los signos lingüísticos ni a sus leyes formales de combinación, sino que está orientada primordialmente al aspecto semántico del lenguaje, a su contenido y a las leyes que rigen el uso de los signos[44]. Por otro lado, y desde el momento en que el uso de un término está inserto en un contexto de actividades lingüísticas y extralingüísticas, sus reglas de uso —su gramática— no pueden limitarse a considerar factores puramente lingüísticos sino que deben tener en cuenta el conjunto de situaciones y comportamientos en los que se emplea el término en cuestión. Así, pues, la gramática, como señala Bouveresse[45], es para Wittgenstein mucho más que un sistema de reglamentación formal del lenguaje: es una institución que rige todos los aspectos interdependientes de un mismo comportamiento social.

El concepto de gramática adopta en Wittgenstein un doble sentido: por un lado es la ciencia o el estudio de las reglas del uso lingüístico; por otro, el conjunto de las reglas mismas[46]. La gramática tiene, pues, un carácter a la vez normativo y descriptivo: regula el uso del lenguaje y al mismo tiempo describe cómo funciona.

Pero las reglas de uso de las palabras no se revelan inmediatamente en ellas. En este sentido, Wittgenstein distingue entre la gramática superficial y la gramática profunda del lenguaje. La gramática superficial es aquello que se nos graba de manera inmediata acerca del uso de una palabra, es decir, la forma en que se emplea en la construcción de una frase o la parte de su uso que se capta inmediatamente a través del oído[47]. Tras esta apariencia externa, y encubierta por ella, se encuentra el sentido, la aplicación real de las palabras, que constituye su gramática profunda[48]. La distinción entre estos dos niveles resulta de gran importancia dentro de la filosofía del segundo Wittgenstein, dado que la gramática superficial y la gramática profunda

43. Cf. *WLC*, p. 46-7.
44. Cf. Specht, E.K.: *The Foundations*, p. 144-5.
45. Cf. Bouveresse, J.: *La Notion de «Grammaire»*, p. 180.
46. Cf. Specht, E.K.: *The Foundations*, p. 146; Hacker, P.M.S.: *Insight*, p. 151.
47. Cf. *PU*, § 664.
48. Cf. *PU*, § 422.

no coinciden, y la confusión entre ambas es la raiz de múltiples problemas filosóficos.

Las reglas gramaticales no son necesarias sino que se basan en convenciones. No hay ningún hecho en la naturaleza que obligue a utilizar un determinado sistema lingüístico en lugar de otro, ni que pueda justificar su elección. La gramática es arbitraria en el sentido de que su objetivo no es otro más que el lenguaje[49]. A este respecto, Wittgenstein contrasta las reglas de la gramática con las de la cocina: el cocinar, a diferencia de hablar o de jugar, se define por su propósito. Y el guiarse en la cocina por reglas distintas a las correctas implica cocinar mal. Por el contrario, guiarse por reglas distintas a las de un juego o adoptar unas reglas gramaticales diferentes a tales o cuales, viene a significar simplemente jugar a otro tipo de juego o hablar de otra cosa[50].

La arbitrariedad de la gramática consiste, pues, en que es autónoma o, en otras palabras, que no tiene justificación «real»[51]. La adopción de un sistema lingüístico es independiente de los hechos naturales, como lo es la elección de una unidad de medida con respecto a la longitud de los objetos[52]. Todo intento de justificar la gramática apelando a rasgos de la naturaleza es estéril, ya que dicha justificación tendría que realizarse a través de las mismas reglas que se trata de justificar[53].

Sin embargo, la autonomía de la gramática no supone su total arbitrariedad. Aunque no se deriva de la experiencia, la gramática debe mantener cierta conformidad con ella. Al igual que ocurre con los sistemas de medición, el lenguaje exige una constancia en los resultados, es decir, en los juicios[54]. Si no existiesen unas regularidades en la naturaleza, si los hechos fuesen de forma totalmente distinta de lo que son, el lenguaje que utilizamos perdería su gracia[55].

Por otra parte, las reglas de la gramática son en sí mismas arbitra-

---

49. Cf. *PU*, § 497.
50. Cf. *PG*, § 133; *Z*, § 320.
51. La autonomía de la gramática y del lenguaje da pie a algunos autores a hacer una interpretación kantiana de Wittgenstein por la que la realidad viene determinada o constituida por el lenguaje. Exponentes de esta interpretación son, entre otros, H. Schwyzer (*Thought and Reality: The Metaphysics of Kant and Wittgenstein*), P.M.S. Hacker (*Insight*), y E.K. Specht (*The Foundations*).
52. Cf. *PG*, § 133.
53. Cf. *PG*, § 134.
54. Cf. *PU*, § 242.
55. Cf. *PU*, § 142.

rias, pero su aplicación no lo es[56]. Hay libertad para establecerlas, pero una vez establecidas deben ser acatadas por todos los que participan en el juego del lenguaje. Una parte de la base sobre la que descansa el funcionamiento del lenguaje es el acuerdo en la obediencia a reglas[57]. Es obvio que establecer una normativa que no haya de ser aplicada, o que lo sea arbitrariamente, no tiene sentido ninguno.

Pero incluso la misma libertad de establecer reglas está limitada por el hecho de que el usuario de un lenguaje se encuentra con un sistema y unas formas de vida previamente dadas y que han sido aceptadas por el conjunto de la comunidad lingüística. Pero esto nos introduce ya en el segundo rasgo característico del lenguaje: su carácter de actividad social.

3.2. *Las formas de vida*

Además del carácter normativo, hay otro rasgo esencial que comparten a la vez el lenguaje y los juegos: ambos son una actividad social.

El lenguaje es una forma de conducta humana, un aspecto entre otros muchos que constituyen la vida social del hombre y que, en cuanto tal, debe entenderse en conexión con una multiplicidad de actividades de todo tipo. Mediante el uso del lenguaje —así como mediante la participación en un juego— el hombre pasa a relacionarse con otros hombres y a integrarse en la vida social de una comunidad. Hablar un lenguaje es, dice Wittgenstein, parte de una actividad o de una forma de vida (*Lebensform*)[58].

Por otro lado, y de la misma manera que un solo aspecto de una sociedad puede servir como índice de toda ella, también un lenguaje determinado puede reflejar las características generales de la comunidad que lo usa. La complejidad de un lenguaje, los juegos lingüísticos de que consta, expresan el modo de vida de sus hablantes. Así, por ejemplo, un lenguaje en el que no fuera posible hacer ruegos o plantear preguntas sería síntoma de la carencia de esas actividades:

> Es fácil imaginar un lenguaje que conste sólo de órdenes y partes de batalla. O un lenguaje que conste sólo de preguntas y expresiones para contes-

56. Cf. *WLC*, p. 58.
57. Cf. *PU*, § 240.
58. Cf. *PU*, § 23.

tar sí y no. Y muchos otros. E imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida[59].

El concepto de forma de vida juega un papel de gran importancia en la concepción wittgensteiniana del lenguaje, a pesar del contraste existente entre las contadas ocasiones en que Wittgenstein utiliza este concepto y los innumerables casos en que se habla del lenguaje y los juegos del lenguaje[60]. En cualquier caso, este concepto se encuentra estrechamente ligado al de juego del lenguaje y constituye una especie de telón de fondo sobre el que se desarrolla la teoría del significado del segundo Wittgenstein[61].

La idea de forma de vida viene a hacer hincapié una vez más en el carácter pragmático y social del lenguaje. Con ella, el lenguaje deja de ser el espejo que en el *Tractatus* reflejaba la realidad desde fuera para convertirse en una parte integrante de esa misma realidad. El hablar es una forma de comportamiento humano. Las palabras son acciones[62] y como tales se inscriben dentro de unos contextos, de unas situaciones y unas conductas que constituyen las formas de vida.

Y al mismo tiempo que el lenguaje está embebido en las formas de vida, también actúa sobre ellas y las convierte en formas de vida lingüísticas, a la vez que hace posible la existencia de otras formas que sin él no se podrían dar[63].

La comparación que establece Wittgenstein entre las palabras y las herramientas no debe inducir a pensar que el lenguaje es un instrumento que opera de manera aislada. El lenguaje y las actividades que éste implica no lo son de un individuo sino de una comunidad. El lenguaje tiene reglas. Y obedecer una regla es una costumbre, una

59. *PU*, § 19.

60. Black intenta dar razón de la escasa aparición de este concepto apelando a un paso progresivo, pero no consumado, desde una concepción formal hasta otra más amplia del lenguaje y de los juegos del lenguaje por parte de Wittgenstein. La noción de forma de vida quedaría señalada por Wittgenstein como un «territorio inexplorado» sobre el que quedaba mucho por investigar. Véase Black, M.: *Lebensform and Sprachspiel in Wittgenstein's Later Work.*

61. El concepto de forma de vida presenta además en Wittgenstein fuertes matices de tipo sociológico que no viene al caso exponer aquí. Sobre ellos puede verse: Nyiri, J.C.: *Wittgenstein's Later Work in relation to Conservatism;* von Wright, G.H.: *Wittgenstein in relation to his Times.*

62. Cf. *VB*, p. 46.

63. Cf. *PU*, p. 174.

práctica o una institución[64]. Hablar un lenguaje común exige ponerse de acuerdo en una serie de patrones de conducta. El acuerdo en el lenguaje supone, en definitiva, acuerdo en las formas de vida[65]. Aprender un lenguaje significa aprender a vivir de una forma determinada.

Las formas de vida son lo dado, aquello que debe ser aceptado[66]. Son ellas las que en último término constituyen la «justificación» del lenguaje. La única respuesta que podemos dar a la cuestión de por qué hablamos de esta forma y no de otra es decir que es ésta, y no otra, la forma en que vivimos.

4. El «parecido de familia»

Ante la constatación de la pluralidad de juegos del lenguaje cabe plantearse la pregunta acerca del elemento común a todos ellos o, en otras palabras, de la esencia del lenguaje. Esta pregunta, con su correspondiente respuesta, aparece planteada en las *Investigaciones:*

> Aquí llegamos a la gran cuestión que está detrás de todas estas consideraciones. Pues se me podría objetar: «¡Qué fácil lo pones! Hablas de todo tipo de juegos del lenguaje, pero en ningún momento has dicho qué es lo esencial del juego del lenguaje y, por consiguiente, del lenguaje: lo que es común a todas esas actividades y hace de ellas lenguaje o partes del lenguaje. Así te regalas la parte de la investigación que una vez te dio más quebraderos de cabeza, la parte acerca de la *forma general de las proposiciones* y del lenguaje»[67].

La respuesta de Wittgenstein en este punto es rotunda: lo que hay de común a todos los juegos del lenguaje es exactamente lo mismo que entre todas las actividades que denominamos «juegos», a saber: nada. Frente al esencialismo que había mantenido en su primera época, Wittgenstein pretende ahora mostrar que no hay una esencia del lenguaje, de la misma manera que no existe ningún elemento común a todos los juegos. ¿Qué semejanza hay, por ejemplo, entre jugar a las muñecas y jugar a los dados? Y, sin embargo, llamamos a ambos

64. Cf. *PU*, § 199.
65. Cf. *PU*, § 241.
66. Cf. *PU*, p. 226.
67. *PU*, § 65.

juegos. Pero el que se les denomine de la misma manera no da derecho a pretender que hay un denominador común a todos los juegos. Ello equivaldría a forzar y violentar la realidad, intentando imponerle unos esquemas preconcebidos que no se encuentran de hecho en ella:

> No digas: «*Tiene que* haber algo común a ellos, o no se llamarían juegos»; sino *mira* si hay algo común a ellos... Como decía: ¡no pienses, sino mira![68]

Las relaciones entre los diversos juegos del lenguaje son enormemente variadas y complejas. Los juegos se asemejan unos a otros como se parecen los miembros de una familia: unos por la nariz, otros por los ojos o el color del pelo. No hay ninguno que sea totalmente distinto de los demás, pero tampoco se encuentra un rasgo en el que todos coincidan.

> Y el resultado de esta consideración dice: vemos una complicada red de semejanzas que se superponen y entrecruzan. Semejanzas en lo grande y en lo pequeño.
>
> No puedo caracterizar mejor estas semejanzas que con la palabra «parecidos de familia» (*Familienahnlichkeiten*)[69].

El significado de «lenguaje», como el de «juego», no es, pues, unívoco sino que designa una serie de actividades cuyas semejanzas se presentan en gradación. De ahí el carácter indefinible del lenguaje. Wittgenstein ofrece una serie de notas características de los juegos lingüísticos: el ser formas de actividad social, estar reglamentados, etc. Pero con ello no pretende definir el lenguaje ni revelar su supuesta esencia, sino únicamente poner de manifiesto unos rasgos muy generales o de conjunto, ninguno de los cuales puede considerarse como una definición del lenguaje[70].

El concepto wittgensteiniano de parecido de familia va directamente en contra de lo que se ha denominado el «esencialismo», es decir, la tendencia a buscar una propiedad común a todas las entidades subsumidas bajo un término general, que justifique el hecho de que denominemos a todas esas entidades de la misma manera[71]. Esa bús-

68. *PU*, § 66.
69. *PU*, § 66-67.
70. Cf. Fann, K.T.: *El concepto*, p. 101.
71. Cf. *BBB*, p. 17.

queda de esencias surge cuando se desplaza a las palabras de su uso cotidiano en el juego del lenguaje que constituye su lugar originario, y se les da un uso metafísico[72]. Frente a esto, Wittgenstein mantiene que las palabras tienen múltiples significaciones, múltiples usos en el lenguaje, que no pueden ser encerrados en el marco de una definición. Las definiciones estrictas, «esenciales», sólo pueden hacerse a costa de empobrecer el lenguaje.

El esencialismo, unido a la tesis de la unicidad del lenguaje, constituía uno de los pilares fundamentales del *Tractatus*. Las nociones de «juego del lenguaje» y «parecido de familia» vienen ahora a poner de manifiesto el rechazo de ambas tesis: si en el *Tractatus* Wittgenstein pretendía descubrir la esencia *del* lenguaje, la «forma general de la proposición»[73], ahora piensa que no hay una esencia común a *los* juegos del lenguaje. No existe ningún factor común predominante en el lenguaje, al que puedan asimilarse todos los demás. Si algo puede decirse de la naturaleza del lenguaje es que es heterogéneo, que no tiene naturaleza como tal.

El lenguaje único del *Tractatus* aparece ahora como uno más de los juegos que componen el lenguaje ordinario y sin ningún *status* especial, y la creencia en la unicidad del lenguaje es calificada como una superstición producida por ilusiones gramaticales[74]. La apariencia de uniformidad que produce la gramática superficial de las palabras nos hace creer que esa uniformidad se da también a nivel de gramática profunda.

En el *Tractatus* sólo se concebía una forma correcta de figurar un hecho, dado que éste ostentaba una única forma lógica que debía ser compartida por la proposición. De ahí que la tarea del análisis consistiera en buscar la forma correcta de cada proposición, desvelando el lenguaje ideal que subyace más o menos disfrazado en los lenguajes particulares y que manifiesta la estructura lógica del lenguaje y del mundo. Con el rechazo del atomismo lógico, Wittgenstein abandonó la suposición de que a los hechos les corresponde una forma lógica, con lo que el concepto de forma correcta o forma general de la proposición perdía todo su sentido. No se trata ya de corregir las proposiciones sino de comprenderlas[75].

---

72. Cf. *PU*, § 116.
73. Cf. *TLP*, 5.471.
74. Cf. *PU*, § 110.
75. Cf. Hartnack, J.: *Wittgenstein*, p. 116.

De este modo, la nueva visión del lenguaje implica un cambio en la concepción del método y actividad filosóficos, pero no asi del fin de la filosofía: éste sigue siendo la determinación de los límites del lenguaje, si bien esos límites se conciben ahora de manera diferente. Mientras que en el *Tractatus* se pretendía establecer la distinción entre sentido y sinsentido mediante el trazado del limite exterior del lenguaje, ahora se trata de establecer sus límites internos, las fronteras que separan los distintos juegos del lenguaje[76]. Y lo que en el *Tractatus* era límite externo se convierte ahora en interno, en el límite que configura el área del discurso fáctico. El dominio total del lenguaje queda ahora configurado por la totalidad de áreas que lo componen. El sinsentido no surge del intento de transgresión de los límites exteriores del lenguaje sino fundamentalmente de usar una palabra fuera del juego del lenguaje que le corresponde. No hay, pues, lenguajes correctos o incorrectos sino apropiados o inapropiados. El sinsentido equivale, diríamos, a hacer trampas en el juego.

En la teoría del primer Wittgenstein, los límites del lenguaje tenían carácter necesario y la prohibición de traspasarlos era absoluta. Ahora, por el contrario, la obligación de permanecer dentro de los límites de un juego lingüístico es condicional. Uno debe atenerse a las reglas del juego si quiere jugar, pero no está obligado a hacerlo; si quiere, puede jugar a otra cosa. Lo único que no puede hacer es pretender aplicar a un juego reglas que pertenecen a otro. Del mismo modo, se pueden traspasar los límites de un juego del lenguaje pero uno no puede, por así decirlo, instalarse en el límite.

Dado que los límites del lenguaje no son aquí necesarios, no pueden ser trazados *a priori*. Como se ha visto, la gramática del lenguaje surge de convenciones y se aplica en función de un contexto de actividades. Por ello, la misión del filósofo no consiste en imponer al lenguaje una estructura determinada sino en describirlo. La filosofía se convierte así en una tarea puramente descriptiva. Toda explicación debe ser rechazada y sustituida por la descripción[77]. Se trata de ver cuál es el funcionamiento ordinario del lenguaje a fin de detectar cuándo deja de funcionar[78] Además, dicha descripción deberá limitarse al examen de los casos particulares: puesto que no hay una esencia común a los juegos del lenguaje, tampoco hay posibilidad de ha-

76. Cf. Pears, D.: *Wittgenstein*, p. 136ss.
77. Cf. *PU*, § 109.
78. Cf. Pole, D.: *La última filosofía de Wittgenstein*, p. 102.

cer generalizaciones acerca de ellos; basta con constatar sus peculiaridades concretas.

Asi, pues, la filosofía sigue siendo en el segundo Wittgenstein, no una teoría del lenguaje, sino una actividad carente de contenidos e hipótesis. La filosofía no explica, describe; no proporciona nuevos conocimientos sino que ordena los que ya tenemos[79]. Su tarea consiste en explicitar lo que implícitamente ya conocemos, en establecer un orden (no *el* orden) en nuestro conocimiento del lenguaje[80]. Los enunciados de la filosofía son enunciados gramaticales, y suponer que éstos nos proporcionan algún tipo de nueva información sería tan absurdo como pretender explicar el movimiento del caballo a quien ya sabe jugar al ajedrez:

> La filosofía no puede manipular de ninguna manera el uso fáctico del lenguaje; lo único que puede hacer al final es describirlo.
> Pues tampoco puede fundamentarlo.
> Lo deja todo como está[81].

De la misma forma que se mantiene en las *Investigaciones* el carácter de actividad que la filosofía tenía en el *Tractatus,* persiste también el objetivo último de esa actividad: la disolución de los problemas filosóficos. Wittgenstein sigue convencido de que los problemas filosóficos descansan en último término en confusiones acerca del funcionamiento del lenguaje. El resultado del análisis del lenguaje es la completa claridad, lo cual no significa sino la completa desaparición de los problemas filosóficos y la posibilidad de dejar de filosofar cuando uno quiera[82]. La actividad filosófica es como el tratamiento de una enfermedad[83]. El paciente es aquí la filosofia, atormentada por cuestiones que llegan a ponerla a ella misma en cuestión[84]. Los problemas filosóficos son los coscorrones que se lleva nuestro entendimiento cuando embiste contra las barreras del lenguaje[85]. La forma típica de un problema filosófico es el embrollo, el no saber cómo arreglárselas[86]. No se trata de problemas empíricos, sino de proble-

79. Cf. *PU,* § 109.
80. Cf. *PU,* § 132.
81. *PU,* § 124.
82. Cf. *PU,* § 133.
83. Cf. *PU,* § 255.
84. Cf. *PU,* § 133.
85. Cf. *PU,* § 119.
86. Cf. *PU,* § 123.

mas conceptuales causados por el hechizo que el lenguaje produce sobre nuestra inteligencia[87]. Los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje «se va de vacaciones»[88]; y la única forma de resolverlos es hacer que el lenguaje, por asi decirlo, se reincorpore a su trabajo.

87. Cf. *PU*, § 109.
88. Cf. *PU*, § 38.

Capítulo cuarto

LENGUAJE Y PROCESOS MENTALES

1. El análisis de conceptos psicológicos y la idea de proceso mental

A medida que fue modificando su pensamiento, Wittgenstein adquirió un interés por la filosofía de la mente que se vio progresivamente acrecentado y que se refleja en la multitud de análisis que sobre el tema aparecen en los escritos de la segunda época. Este interés no surgió ciertamente de manera casual, sino como resultado de las exigencias nacidas de sus nuevas opiniones acerca del lenguaje, y del también nuevo enfoque de la investigación.

Al escribir el *Tractatus* Wittgenstein había reconocido la importancia del pensamiento como condición de posibilidad y vida del lenguaje; pero no le interesó profundizar en las relaciones existentes entre ambos porque consideraba que éste era un tema que competía exclusivamente a la psicología[1]. Más aún, la teoría figurativa del lenguaje llegaba a privar de sentido a las formas psicológicas de la proposición, así como a poner en entredicho la posibilidad de la psicología como ciencia.

La ampliación del dominio del lenguaje levanta el veto que el *Tractatus* imponía a las formas psicológicas de la proposición y elimina los impedimentos que surgían en contra del carácter científico de la psicología[2]. Gracias a ello, los fenómenos mentales se constituyen en un objeto de investigación de pleno derecho.

---

1. Cf. *TLP*, 4.1121; *LRKM*, 18.8.19, p. 72.

2. No parece, sin embargo, que ocurra lo mismo por lo que a la ética se refiere. Aun cuando carecemos de datos para decidirlo taxativamente, cabe decir que la filoso-

Pero, además, el estudio de la mente no constituye para el segundo Wittgenstein una mera posibilidad sino también una necesidad. La tesis tractariana de que el sujeto empírico no es competencia de la filosofía queda ahora totalmente rechazada. La nueva teoría del significado hace caer en la cuenta a Wittgenstein de que, para comprender el funcionamiento del lenguaje, es necesario investigar los fenómenos mentales involucrados en él[3] y que, por consiguiente, el estudio de tales temas no puede remitirse sin más a la psicología. De ahí que ya a partir de los escritos de transición puedan apreciarse extensos estudios dedicados a estas cuestiones, siempre en conexión intrínseca con la investigación sobre el lenguaje. De este modo, el sujeto empírico se erige en el centro de interés de la segunda antropología wittgensteiniana, que se configura en una filosofía de la mente centrada en el análisis de los términos psicológicos.

Pero el interés de Wittgenstein no se limita únicamente a aquellos fenómenos mentales que se encuentran más directamente implicados en el funcionamiento del lenguaje, sino que su investigación se extiende a todos los aspectos de la vida psíquica humana. El estudio de conceptos tales como el significado y la comprensión, se inscribe dentro de un plan general de análisis de los términos psicológicos. El hecho de que aquéllos sean fenómenos vinculados a la actuación del lenguaje, sin los cuales los signos parecen muertos[4], constituye un

---

fía del segundo Wittgenstein, y más en concreto su filosofía de la mente, no llevan consigo el abandono de la ética del *Tractatus*. Pese a reconocer las insuficiencias de su pensamiento anterior, parece como si el segundo Wittgenstein siguiera manteniendo en relación con la ética del *Tractatus* aquel carácter concluyente y definitivo que se pretendía para toda la obra. El ámbito del lenguaje experimenta una considerable ampliación pero sus fronteras permanecen cerradas a lo místico. El hecho es que Wittgenstein no critica en ningún momento su anterior concepción ética ni vuelve apenas a hablar del tema. Y las raras ocasiones en que lo hace —como en las conversaciones con Waismann, la *Lecture on Ethics* o las conversaciones sobre la religión— es para reafirmarse en sus opiniones iniciales e insistir en el carácter inexpresable de los temas éticos. En este sentido resultan especialmente iluminadoras las *Vermischte Bemerkungen*, en las que se pone de manifiesto cómo la preocupación ética, así como la afirmación de su inefabilidad, fueron una constante en Wittgenstein a lo largo de toda su vida. Todo ello hace pensar que lo místico siguió siempre para él perteneciendo al ámbito de lo inefable y que, por tanto, la continuidad entre las dos antropologías de Wittgenstein es mayor de lo que parece. Según ello, a la teoría del sujeto metafísico de la primera época se añadiría ahora una teoría del sujeto empírico, llegando ambas a constituir una visión antropológica completa.

3. Cf. *PU*, § 81.

4. Cf. *BBB*, p. 3.

motivo más que suficiente para prestarles una atención especial. Pero hay además otras razones que no afectan únicamente a este tipo de procesos sino a la totalidad de los conceptos psicológicos, y que justifican que Wittgenstein amplie su investigación a todos ellos: una vez que las formas psicológicas de la proposición vienen a formar parte del lenguaje ordinario por derecho propio, y dado que es tarea del análisis filosófico la comprensión del funcionamiento del lenguaje, el esclarecimiento de los enunciados psicológicos constituye un capitulo necesario de la investigación. Y no, por cierto, un capítulo más, sino una parte de especial relevancia en la tarea propuesta. Pues la deficiente comprensión del funcionamiento de los términos y enunciados psicológicos constituye una de las principales fuentes de problemas en filosofia.

Por supuesto, no cabe esperar que Wittgenstein ofrezca una teoria de la mente sistemática y bien fundamentada. Como ya se ha visto, su intención no es hacer teorías sino únicamente describir en detalle los casos particulares, sin pretensión de deducir conclusiones generales de ningún tipo. Wittgenstein insiste en que sólo está describiendo el lenguaje y no explicando nada[5]. Por otro lado, es el lenguaje y no los fenómenos mentales lo que constituye el objetivo directo de sus investigaciones. La suya es una investigación gramatical encaminada a eliminar confusiones concernientes al uso de las palabras[6]. De ahí que sus análisis no vayan enfocados directamente hacia los fenómenos mentales sino hacia la gramática de los términos que los designan.

Pero el que Wittgenstein no pretenda elaborar una teoría de la mente no es óbice para que, detrás de su concepción del lenguaje y de sus análisis lingüisticos, pueda encontrarse una concepción más o menos explícita sobre la mente. En la misma medida en que el análisis del lenguaje no constituye para él un fin en sí mismo sino un medio para aclarar los enredos filosóficos, también el análisis de los conceptos psicológicos tiene como finalidad última el arrojar luz clarificadora sobre los problemas que se plantean en filosofía acerca de lo mental.

Cierto que la suya es una investigación gramatical y no psicológica; pero también es cierto que la gramática expresa la esencia[7], nos

5. Cf. *PG*, § 30; *BBB*, p. 125.
6. Cf. *PU*, § 90.
7. Cf. *PU*, § 371.

dice qué tipo de objeto es una cosa[8]. Aunque no ofrezcan ningún tipo de información empírica, las proposiciones gramaticales, tomadas en su correcto sentido, esclarecen nuestros esquemas conceptuales y contribuyen a una mejor comprensión de la realidad. E igualmente, en el caso de los términos psicológicos, su investigación gramatical habrá de aclarar la naturaleza de las actividades mentales.

En suma, así como la teoría figurativa de la proposición presentaba claras consecuencias de orden ontológico y antropológico, de la nueva teoría del lenguaje de Wittgenstein van a surgir también consecuencias importantes, en este caso con respecto al problema de lo mental.

De la misma manera que la estructura del lenguaje revelaba allí la estructura del mundo, la descripción del funcionamiento del lenguaje pondrá aquí de manifiesto el funcionamiento de la mente que lo utiliza y la naturaleza de la realidad sobre la que aquél habla.

Hay un rasgo recurrente a los análisis psicológicos de Wittgenstein que interesa destacar aquí, aun cuando haya de estar presente en el tratamiento particular de cada uno de ellos, ya que se trata de una cuestión de carácter general en torno a la mente y la gramática de lo «mental», y que se encuentra además íntimamente relacionada con las líneas fundamentales que configuran la nueva teoría del significado. Me refiero a la critica de Wittgenstein a las nociones de proceso y mecanismo mental.

La teoría nominativa del significado de la que nos ocupamos anteriormente se resume en la afirmación de que todos los términos significativos del lenguaje son nombres o pueden reducirse a ellos, y que su significado es el objeto que nombran. De ahí se sigue que las palabras del lenguaje pueden dividirse en dos grandes grupos: las que nombran objetos del mundo exterior, como «silla», o «árbol», y las que nombran objetos del mundo interior, como son «dolor» o «esperanza»[9].

Igualmente, al ataque que hace Wittgenstein a esa teoría nominativa del significado va unida la crítica a aquellas doctrinas que mantienen un esencialismo de los fenómenos mentales y los conciben como «objetos» pertenecientes a un mundo privado al que nadie tiene acceso excepto el propio individuo. El de Wittgenstein es un intento de «descosificar» los eventos mentales, que se inscribe dentro de una

8. Cf. *PU*, § 373.
9. Cf. Fann, K.T.: *El concepto*, p. 85-6, nota 1.

actitud generalizada en gran parte de la filosofía analítica, opuesta a la tendencia cosificante que ésta atribuye a la metafísica tradicional[10].

Las nociones de proceso y de mecanismo mental no son sino el resultado de la tendencia a medir todas las palabras por el mismo rasero, propia de la teoría nominativa. El hecho de que no encontremos un correlato de los términos psicológicos, de la misma manera que lo encontramos para las palabras que designan objetos físicos, nos lleva a postular la existencia de procesos definidos y de naturaleza peculiar, localizados como parte de un mecanismo mental y referentes de los términos psicológicos. Por otro lado, ese mecanismo difiere absolutamente de cualquier otro por dos razones fundamentales: en primer lugar, porque está oculto y resulta inaccesible a la investigación empírica[11]; y además, porque produce efectos que ningún mecanismo material podría causar[12]. Surge así la extrañeza ante la peculiar naturaleza de la mente y sus procesos, y nos planteamos como problemática de lo mental lo que no es más que «un embrollo considerado como un problema»[13].

A la hora de considerar la crítica a los procesos mentales hay que tener en cuenta dos puntos fundamentales: en primer lugar, Wittgenstein no pretende en absoluto negar la existencia de actividades mentales ni defiende ningún tipo de reduccionismo materialista. Tampoco, como veremos en su momento, se le puede considerar un conductista, aunque en más de una ocasión se le haya tachado de tal[14]. Wittgenstein admite que hay actividades y fenómenos de carácter mental, en el sentido de no reductibles a realidades físicas. Lo que ya no acepta es el modo concreto de concebir esas actividades mentales y la atmósfera de misterio en que se las envuelve. Lo que Wittgenstein pretende en definitiva es demostrar que el modo de significación de los términos psicológicos es muy diferente de lo que se supone, y que los problemas insolubles respecto al tema descansan en una falsa interpretación del funcionamiento de tales términos.

Por otra parte, la crítica de Wittgenstein no descarta la validez de los intentos de explicar el funcionamiento de la mente en las ciencias

---

10. Cf. Inciarte, F.: *Metafísica y cosificación: sobre la crítica del análisis del lenguaje a la metafísica.*
11. Cf. *BBB*, p. 3-4; *Z*, § 606.
12. Cf. *BBB*, p. 3.
13. *BBB*, p. 6.
14. Véase el apartado 2 del capítulo VI.

naturales: el fisiólogo y el psicólogo pueden intentar construir modelos explicativos sobre la base de la investigación empírica, que den cuenta del modo de operar de la mente humana y localicen los procesos cerebrales correspondientes a los distintos fenómenos mentales. Pero no es ése el tipo de mecanismo mental de que se trata en la concepción que Wittgenstein quiere rebatir. Éste debe ser un mecanismo privado, al que sólo se puede acceder por introspección y que, a diferencia de los procesos cerebrales, no puede ser objeto de percepción inmediata[15].

La noción de mecanismo mental no tiene nada que ver con un problema científico. Los modelos de la ciencia pretenden establecer conexiones causales a través de hipótesis empíricamente verificables. En este sentido se puede decir que la mente es un medio extraño porque hay fenómenos que aún no podemos explicar causalmente, o porque los modelos explicativos resultan muy complicados. Pero no es ése el tipo de extrañeza que se presenta en la noción de mecanismo mental. Pues aquí no interesan las conexiones causales, sino la captación de la naturaleza de la mente[16]. Tampoco a Wittgenstein, como ya dijimos, le interesa la elaboración de explicaciones causales ni la consideración del lenguaje como mecanismo[17]. La suya no es una labor científica sino terapéutica; y lo que aquí se trata de curar es

> (...) un tipo de enfermedad general del pensamiento que busca siempre (y encuentra) lo que se llamaría un estado mental del que todos nuestros actos surgen como de un depósito[18].

La noción de la mente como mecanismo oculto en el que se desarrollan misteriosamente los procesos mentales tiene, como todas las enfermedades filosóficas, una etiología de carácter lingüístico:

> El empleo incomprendido de la palabra se explica como expresión de un extraño *proceso*. (Del mismo modo como se piensa el tiempo como un extraño medio y el alma como una extraña esencia)[19].

El primer error que subyace a la idea de mecanismo mental se encuentra en la noción misma de proceso. Si postulamos la existencia

15. Cf. *PG*, § 41.
16. Cf. *BBB*, p. 6.
17. Cf. *PG*, § 33, 59, 63.
18. *BBB*, p. 143.
19. *PU*, § 196.

de un medio mental oculto es fundamentalmente porque no encontramos ningún agente al que adjudicar los procesos mentales. Aquí se está pasando por alto una distinción esencial a la que Wittgenstein alude en relación con la gramática de «comprender»[20], pero que se extiende a una pluralidad de fenómenos mentales considerados como procesos.

Se trata de la distinción, establecida también y de forma más sistemática por G. Ryle[21], entre verbos de disposición y verbos de acontecimiento. La diferencia esencial entre ambos verbos reside en que los acontecimientos precisan tiempo para realizarse, lo que no ocurre con las disposiciones, que son incontrolables temporalmente. Al confundir estos dos tipos de verbos, pensamos que palabras tales como «comprender», «querer», etc., se refieren a actividades o procesos ocultos y desarrollados paralelamente a las acciones físicas. Hablamos asi de la comprensión de una frase como una actividad de la mente, frente a su pronunciación que es una actividad corporal; o de tener un deseo y expresarlo, como si con ello estuviésemos realizando dos actividades diferentes. Y, sin embargo, ni estos ni otros muchos términos psicológicos denotan actividad alguna.

La idea de un mecanismo oculto como lugar de inserción de los procesos mentales no resulta ni necesaria ni suficiente a la hora de explicar los fenómenos psicológicos. No es en absoluto preciso investigar los supuestos procesos ocultos que ocurren en la mente de un individuo para decidir si comprende una frase, espera algo o tiene una intención determinada. Y aun cuando pudieran observarse tales procesos, éstos no constituirían un criterio suficiente para decidirlo:

> Dios, si hubiese mirado en nuestra alma, no habría podido ver allí de quién hablábamos[22].

Es cierto que existen procesos y experiencias mentales característicos de los fenómenos psíquicos vinculados al uso del lenguaje. Pero ninguno de ellos es capaz de definirlos ni de explicar el funcionamiento lingüístico. Más aún, esos fenómenos son de suyo indefinibles. Los términos psicológicos no constituyen una excepción a la tesis de que no hay un único significado de las palabras; como cuales-

20. Cf. *PG*, § 10-12.
21. Cf. Ryle, G.: *The Concept of Mind*, p. 112ss.
22. *PU*, p. 217.

quiera otros, esos términos tienen una multiplicidad de usos que deberán interpretarse dentro de un amplio contexto de situaciones. Términos tales como «significar», «saber», «esperar», etc., no designan fenómenos homogéneos y aislados de las circunstancias en que se producen, sino familias de experiencias que están definidas en función de tales circunstancias. De ahi que los fenómenos psíquicos no puedan concebirse de manera inequívoca y autónoma, sino que su descripción se realice en un contexto e incluya la especificación de las situaciones particulares en que se producen. Por consiguiente, los criterios que deciden la existencia de tales fenómenos deben ser también externos y observables:

> Un «proceso interno» necesita criterios externos[23].

2. El pensamiento como vida del lenguaje

La importancia del pensamiento y su estrecha conexión con el lenguaje son, como ya se ha dicho, una constante de toda la filosofía de Wittgenstein. Así como en el *Tractatus* el pensamiento convertía el signo proposicional en proposición, dando así al lenguaje su carácter significativo, es también el pensamiento el que, en la segunda filosofía de Wittgenstein, constituye la vida de la frase:

> (...) en todos los casos, con «pensamiento» se quiere decir lo *vivo* en la frase. Aquello sin lo cual estaría muerta, sería una simple sucesión fónica o de figuras escritas[24].

Se vio también cómo en el *Tractatus* Wittgenstein eludía toda consideración del pensamiento desde el punto de vista psicológico y se limitaba a reconocer su función esencial en el lenguaje. Ahora, por el contrario, al estudio del pensamiento en su aspecto lógico-lingüístico se añade de forma inseparable su consideración como fenómeno mental; y este estudio, así como el de la relación pensamiento-lenguaje, ocupan un lugar relevante dentro de los nuevos análisis de términos psicológicos a que da lugar la segunda filosofía de Wittgenstein.

El estudio del pensamiento, como el de todos los fenómenos mentales, está, como ya advertimos, en función de la investigación sobre

23. *PU*, § 580.
24. *Z*, § 143.

el lenguaje. Se trata de un fenómeno con el que nos encontramos inevitablemente al reflexionar sobre el lenguaje, y la necesidad de estudiarlo aparece en Wittgenstein precisamente a raíz de esa vinculación. Pero ello no significa —como tampoco en el caso de otros fenómenos mentales— que Wittgenstein adopte una perspectiva parcial en torno al pensamiento o que sólo considere uno de sus aspectos. Aun cuando Wittgenstein tome como punto de partida el análisis del pensamiento en cuanto pensamiento de una proposición o de un lenguaje, y dé prioridad a este aspecto de la investigación, sus consideraciones se extienden al pensamiento en todos sus sentidos, lo que no obsta tampoco para que al mismo tiempo ponga de relieve la conexión de todos ellos con el lenguaje.

Procederemos, en primer lugar, a examinar el carácter fluido del término «pensamiento» y algunas de sus principales acepciones, para ver después las relaciones del pensamiento con el lenguaje y sus características en cuanto fenómeno mental.

Consecuente con su visión del lenguaje, Wittgenstein no define lo que entiende por «pensamiento». Éste es un concepto fluido[25], como el de lenguaje, en el que no cabe una aplicación homogénea.

> «Pensar»: un concepto ampliamente ramificado. Un concepto que reúne en sí muchas expresiones vitales. Los *fenómenos* del pensamiento se extienden ampliamente[26].

Ninguna de las notas generales que Wittgenstein ofrece relativas a la gramática de «pensamiento» puede servir como definición suya; téngase en cuenta que a él no le interesa en absoluto buscar una hipotética esencia del pensamiento, sino, por el contrario, describir las diferentes aplicaciones que damos a la palabra en cuestión y que ponen de relieve su carácter, por así decirlo, inesencial. Enemigo de las definiciones estrictas, lo que en sus obras pudiera a primera vista parecer un intento de definir el pensamiento, no es en ocasiones sino una constatación de la indefinibilidad de ese concepto. Así ocurre, por ejemplo, cuando Wittgenstein «define» el pensar como un operar con símbolos o con el lenguaje, y pasa inmediatamente a afirmar que ni «operar con símbolos» ni «lenguaje» son conceptos unívocos[27].

25. Cf. *PG*, § 65.
26. *Z*, § 110.
27. Cf. *PG*, § 65.

Entre la diversidad de usos que presenta, conviene no obstante destacar algunas de las acepciones fundamentales que se incluyen en el término «pensamiento» dentro de su relación con el lenguaje, y que Wittgenstein utiliza en sus obras. Por una parte, en la *Gramática* se distingue el pensamiento como proceso mental que puede acompañar a la pronunciación de una frase, y como la frase misma en el sistema del lenguaje[28]. Esta distinción se conecta con los aspectos psicológico y lógico del pensamiento que vimos más arriba, y también con la establecida por Ryle entre pensamiento como tarea y como resultado de esa tarea[29].

Esta primera distinción se relaciona con otra más amplia, en la que puede ser incluida, y que se refiere a los dos modos principales en que el pensamiento interviene en el lenguaje. Se trata de la distinción entre pensamiento como condición de posibilidad y como fenómeno expresado por el lenguaje y que constituye el referente de un enunciado psicológico.

Utilizamos el término «pensamiento», en primer lugar, para hablar de ese elemento que constituye la vida del lenguaje y que es condición indispensable para el sentido de cualquier proposición. Desde este punto de vista, el pensamiento incluye fenómenos como el comprender y el significar, que deben estar presentes en toda proposición para que tenga sentido, y a los cuales se refiere Wittgenstein en algún caso como «procesos de pensamiento»[30]. Pero aunque pensamiento, significado y comprensión se hallan especialmente ligados, se trata de conceptos diferentes que no pueden ser asimilados[31].

En este primer aspecto del pensamiento se incluyen las dos acepciones del término a las que Wittgenstein se refería en la *Gramática:* lo que primariamente da vida al lenguaje es la actividad de la mente que lo piensa y sin la cual no hay lenguaje posible; pero desde el mo-

---

28. Cf. *PG,* § 13.

29. Cf. Ryle, G., *The Concept,* p. 268-269.

30. Cf. *BBB,* p. 3-4.

31. Basándose en Wittgenstein, P.T. Geach ha tematizado las relaciones y diferencias existentes entre pensamiento, significado y comprensión del siguiente modo: pensar es una actividad, frente a comprender y significar; se puede estar ocupado o distraído o absorto pensando, pero no así significando o comprendiendo. Comprender es una capacidad, mientras que significar se puede referir a un acto o episodio en una actividad, o bien a ningún acto en concreto. Por otro lado, la buena fe de un hombre es un dato decisivo para determinar lo que piensa o lo que significa, pero no para lo que comprende. En cuanto capacidad, la comprensión no se justifica por la reclamación bien intencionada del sujeto. Cf. Geach, P.: *God and the Soul,* p. 30-2.

mento en que una frase es pensada, ella misma se convierte en pensamiento. De ahí que en varias ocasiones Wittgenstein utilice las palabras «pensamiento» y «proposición» prácticamente como si fueran sinónimas[32].

Ahora bien, esa actividad mental, que resulta necesaria en el uso lingüístico, puede ser a su vez expresada en el lenguaje mediante un enunciado psicológico. Y así, junto a proposiciones que expresan creencias, deseos, acontecimientos físicos, etc., hay otras que expresan pensamientos, como, por ejemplo, «estoy pensando en el Sr. N.». Aquí el pensar se sitúa al nivel de otros eventos mentales que no tienen ya una implicación directa en el lenguaje.

En virtud del primer aspecto del pensamiento que se ha mencionado, se puede decir que todas las proposiciones son expresiones de pensamientos, en cuanto que en todas ellas su significatividad implica el ser pensadas. Pero en el segundo sentido, más estricto, sólo ciertas proposiciones expresan pensamientos. Utilizando el lenguaje del *Tractatus,* podríamos decir que *toda* proposición *muestra* un pensamiento, mientras que *algunas* proposiciones, además, lo *dicen.*

Hay que tener presente que al distinguir esos dos aspectos del pensamiento no estamos hablando de dos realidades distintas sino de dos dimensiones de una misma realidad o, si se quiere, de dos usos generales de un mismo término. Ambos son aspectos complementarios que aparecen unidos en el uso ordinario de las palabras. Wittgenstein, por su parte, no realiza esta distinción —aunque sí la sugiere— y da al término un uso tan amplio como el del lenguaje ordinario. En ningún momento de sus argumentaciones especifica a cuál de esos dos aspectos se está refiriendo[33], cosa que tampoco importa excesivamente, ya que los criterios de uno son también aplicables al otro.

Pero eso no significa que la distinción aquí establecida no tenga finalidad alguna; la tiene, y muy concreta. La explicitación de esos dos aspectos del pensamiento resulta de particular interés para evitar posibles confusiones entre el pensamiento y otros fenómenos mentales que aparecen en los enunciados psicológicos. En el caso de enunciados tales como «espero al Sr. N.», el decir que la frase es expre-

32. Cf., p. ej., *PU,* § 110.

33. En general, al hablar del pensamiento Wittgenstein se refiere preferentemente al su primer aspecto de vida de la proposición.

sión de un pensamiento puede inducir de manera engañosa a identificar la expectación con el pensamiento, o a considerar aquélla como un tipo de pensamiento. Es cierto que el esperar al Sr. N. —y no sólo la expresión lingüística de esa espera— implica pensar en él; pero pensar no es lo mismo que esperar. Hablando en sentido estricto, lo que aquella frase expresa es una expectación; pero, además, la frase conlleva un pensamiento que podría ser directamente expresado diciendo: «cuando dije que esperaba al señor N., pensaba en lo que decía», lo que no quiere decir sino que la frase había sido enunciada significativamente. Los diferentes *status* que el pensamiento adquiere en esas dos frases, así como su diferenciación de otros fenómenos mentales, se reflejan en las siguientes palabras de Wittgenstein:

> Una proposición, y por lo tanto en otro sentido un pensamiento, puede ser la «expresión» de una creencia, esperanza, expectación, etc. Pero creer no es pensar ... Los conceptos de creer, estar expectante, esperar, son entre ellos menos extraños que ellos mismos con respecto al concepto de pensamiento[34].

Dado que pensamiento y lenguaje no son conceptos unívocos, no cabe establecer una relación uniforme entre ellos sino una variedad de conexiones que dependen en cada caso de sus respectivos significados. Sea como fuere, para Wittgenstein está clara la existencia de estrechas conexiones que pueden llegar incluso a la dependencia mutua. La dependencia del lenguaje con respecto al pensamiento ha sido constatada ya en diversas ocasiones: sin pensamiento no hay lenguaje sino un conjunto de signos muertos; una proposición no es tal hasta que no ha sido entendida[35].

Pero la conexión no se reduce necesariamente a una dependencia unilateral, sino que también en un gran número de casos el pensamiento necesita del lenguaje para existir. No en vano define Wittgenstein la actividad de pensar como operar con símbolos o con el

---

34. *PU*, § 574. Hay que advertir, sin embargo, que Wittgenstein realiza múltiples análisis de conceptos tales como la creencia, la expectación, el deseo, la intención, etc., en estrecha conexión con el pensamiento y en una línea de interpretación muy semejante a la que rige el estudio de aquél. Sobre el análisis wittgensteiniano de tales conceptos pueden encontrarse algunos estudios —aunque de ningún modo exhaustivos— en: Vesey, G.N.A.: *Wittgenstein on the Myth of Mental Processes;* Strawson, P.F.: *Review of Wittgenstein's Philosophical Investigations,* p. 53-9: Kenny, A.: *Wittgenstein,* cap. 7.

35. Cf. *PG*, § 1.

lenguaje[36], y llega incluso a cuestionar la posibilidad de pensar cuando no se hace uso alguno de un lenguaje[37]. Es cierto que en ocasiones se puede pensar sin decir nada ni en voz alta ni para uno mismo; por ejemplo, yo puedo realizar una serie de mediciones de tal manera que un observador pueda afirmar que he pensado sin palabras: «Dos magnitudes iguales a una tercera son iguales entre si»[38]. Pero sólo se puede decir de alguien que piensa sin palabras cuando puede expresar ese pensamiento de alguna forma; y hay pensamientos que sólo parecen susceptibles de ser expresados en un lenguaje[39]. De ahí que, frente a W. James, Wittgenstein piense que no se debe tomar en consideración el testimonio de un sordomudo que afirma haber tenido pensamientos sobre Dios y el origen del mundo antes de haber aprendido un lenguaje[40]. Hay pensamientos —así como fenómenos mentales de otros tipos— que son privativos de quien domina un lenguaje. Se puede decir que, en ciertos casos, la carencia de lenguaje es al mismo tiempo síntoma y causa de la carencia de pensamiento.

La unión de pensamiento y lenguaje aparece también de manera clara al examinar el aprendizaje de ambos: Wittgenstein considera equivocada la opinión de que un niño debe aprender a hablar, pero no necesita aprender a pensar porque el pensamiento surge en él espontáneamente. Por el contrario, se aprende a pensar a medida que se aprende un lenguaje, y viceversa. Cuando aprende su primer lenguaje, el niño no es previamente capaz de pensar, a diferencia de lo que ocurre en el caso de quien tiene ya un lenguaje y llega a un país extraño cuyo lenguaje desconocido debe aprender. Si el niño piensa, es que está utilizando algún tipo de lenguaje. Y, a la inversa, no existe estadio preliminar en el que el niño utilice un lenguaje pero todavía no lo piense[41].

Pero aunque estrechamente relacionados, los conceptos de pensar y hablar son diferentes entre sí[42]. En este sentido, Wittgenstein no pretende mostrar —si se admite la expresión— que pensar y hablar sean una misma cosa, sino que pensar y hablar no son dos cosas distintas. Quiere esto decir que pensamiento y lenguaje mantienen su al-

36. Cf. *PG*, § 65.
37. Cf. *Z*, § 109.
38. Cf. *PU*, § 330.
39. Cf. Kenny, A.: *Wittgenstein*, p. 135.
40. Cf. *PU*, § 342; *Z*, § 109.
41. Cf. *PB*, § 5; *PU*, § 32.
42. Cf. *PU*, p. 217.

teridad, pero no son dos realidades yuxtapuestas. Así queda reflejado cuando, refiriéndose a una afirmación de los *Notebooks,* Wittgenstein declara:

> No es verdad que pensar sea un modo de hablar, como dije una vez. El concepto «pensar» es categóricamente *(kategorisch)* distinto del concepto «hablar». Pero, por supuesto, el pensar no es un acompañamiento ni del hablar ni de ningún otro proceso[43].

Las relaciones entre pensamiento y lenguaje nos introducen en la cuestión de qué es pensar en cuanto fenómeno mental. El pensamiento —afirma Wittgenstein— se nos presenta como una realidad extraña y misteriosa, pero no mientras pensamos sino cuando pasamos a considerarlo retrospectivamente y nos preguntamos por sus condiciones de posibilidad[44]. Surgen así problemas acerca del pensamiento, aparentemente irresolubles, cuyo sentido se propone Wittgenstein clarificar.

Al colocar las palabras «pensar» y «pensamiento» junto a otras que denotan actividades corporales caemos en la tentación de interpretarlas a todas de manera análoga, lo cual nos lleva a preguntarnos por el agente y el lugar del pensamiento[45]. Tendemos entonces a afirmar que pensamos en o con la cabeza, idea tremendamente peligrosa según Wittgenstein, porque da al pensamiento el carácter de algo oculto[46].

Las consideraciones que —aunque no muy precisas— dedica el *Cuaderno azul* al tema del agente y lugar del pensamiento vienen a poner de manifiesto que, a pesar de no ser incorrecta, la idea de pensar como actividad mental puede producir confusiones. En cuanto un operar con símbolos, podemos decir que el pensamiento es una actividad de la mano que los escribe, o de la boca que los pronuncia, o de la mente que utiliza imágenes. Análogamente, si se trata de buscar un lugar para el pensamiento, cabe afirmar que se desarrolla sobre el papel, o en la cabeza, o en la mente. Pero hay que tener en cuenta que tanto las palabras «agente» como «lugar» se están utilizando aquí de maneras diversas y que ninguna de esas localizaciones es *la* localización del pensamiento. Es la no distinción de la gramática

---

43. *BPP,* II, § 7.
44. Cf. *PG,* § 105; *PU,* § 428.
45. Cf. *BBB,* p. 7.
46. Cf. *Z,* § 605s.

de esos enunciados lo que lleva a buscar en uno de ellos el asiento *real* del pensamiento o a preguntarnos por el lugar en que se desarrolla el pensamiento en sí, cuestiones todas ellas carentes de sentido[47].

Pensar es una actividad o proceso que Wittgenstein compara con la actividad de calcular[48]. Pero eso no implica que se trate de una actividad diferente de su expresión. Cuando expresamos el pensamiento en un lenguaje, es decir, cuando pensamos hablando, no estamos realizando dos actividades diferentes[49]. En este sentido, Wittgenstein relata la anécdota de un político francés que afirmaba que, frente a los otros idiomas, el suyo tenía la particularidad de que sus frases se pronunciaban en el mismo orden en que se pensaban[50].

El lenguaje es vehículo del pensamiento[51]. Éste no es algo que deba estar previamente presente en nuestras mentes y que nosotros hayamos de traducir en palabras[52]. Cuando pronunciamos una frase, el pensamiento no está acompañando a su expresión sino configurándose en ella. Para poder existir, el pensamiento debe expresarse de alguna manera; y en la mayor parte de los casos se expresa en el lenguaje verbal. De este modo, el lenguaje hace algo más que materializar el pensamiento: lo realiza.

Los distintos análisis que Wittgenstein realiza acerca de la gramática de «pensar» van encaminados a demostrar que no *tiene que* haber un proceso específicamente mental de pensamiento, independiente del proceso de expresarlo[53]. Esta ilusión desaparece cuando nos paramos a considerar el gran número de actividades que designamos con el término «pensar» y cómo todas ellas son relativas a las situaciones en que se presentan. El pensamiento no es un *plus* añadido o un halo misterioso que rodee a la enunciación de la frase mientras la pronunciamos:

> ...el proceso que podríamos llamar «hablar y significar lo que se dice» no se distingue del de hablar sin pensar necesariamente por aquello que sucede *mientras se habla.* Lo que distingue a ambos puede muy bien ser lo que ocurre antes o después de que se hable[54].

---

47. Cf. *BBB,* p. 6ss.
48. Cf. *PG,* § 124.
49. Cf. *Z,* § 123.
50. Cf. *PG,* § 66.
51. Cf. *PG,* § 112; *PU,* § 329.
52. Cf. *PU,* § 335; *BBB,* p. 41.
53. Cf. *BBB,* p. 41.
54. *BBB,* p. 43.

Una frase significativa, una acción inteligente, no son tales en virtud de un acompañamiento mental —el pensamiento—, sino del papel que desempeñan en una forma de vida[55]. Pensar es una actividad que se inserta dentro de un contexto de actividades especificas[56] y que abarca una diversidad de experiencias características. Si se trata de buscar una experiencia de pensar, la de hablar puede ser tan buena como cualquier otra; pero pensar no es un concepto referido a la experiencia[57]. Las experiencias y fenómenos que acompañan y caracterizan al pensar no son el pensamiento[58]; y el hablar tampoco, aunque en ciertos casos pensar no consista más que en hablar. Pensar y hablar son, como vimos, conceptos distintos, aunque conectados. Y si Wittgenstein rechaza la dualidad y oposición que usualmente se establece entre ambos, no es porque los identifique sino al contrario, porque se trata de conceptos tan distintos que resultan incomparables:

> Se podría decir: «Pensar es un proceso incorpóreo», si se quisiera distinguir con ello la gramática de la palabra «pensar» de la de, por ejemplo, la palabra «comer». Sólo que la diferencia de significados resulta entonces *demasiado pequeña*[59].

Así, pues, el pensar no es una actividad física pero tampoco un aditivo mental que tengamos que buscar más allá de las actividades físicas que realizamos al pensar. Cuando hablamos, escribimos o realizamos cualquier otro tipo de actividad inteligente, el pensamiento no es un proceso oculto que deba postularse para explicar tales actividades. Por el contrario, el pensamiento se manifiesta en ellas[60].

3. Comprensión y significado

Comprender y significar son dos fenómenos mentales en estrecha correlación mutua y directamente involucrados en el funcionamiento del lenguaje. Siendo éste un proceso de comunicación interpersonal

55. Cf. Vesey, G.N.A.: *Wittgenstein*, p. 354.
56. Cf. *Z*, § 114ss.
57. Cf. *Z*, § 96.
58. Cf. *PU*, p. 218.
59. *PU*, § 339.
60. Cf. Malcolm, N.: *Thinking*, p. 418.

en el que se encuentran dos partes implicadas —el emisor y el receptor—, significar y comprender pueden ser considerados respectivamente como las funciones propias de esas dos partes en juego: para que la comunicación se dé efectivamente, el que dice o escribe una frase debe significar algo con ella, mientras que el que la escucha o lee debe comprenderla; significado y comprensión se corresponden así con el dar y recibir el contenido de la proposición. Pero esto no quiere decir que se trate de fenómenos independientes, ni que cada uno de ellos sea privativo del polo de comunicación al que corresponde; por el contrario, ambos se implican mutuamente: decimos que es propio del hablante significar algo con lo que dice, pero no cabría afirmar de él que ha pronunciado una frase dándole significado pero sin comprenderla. Y a la inversa, tampoco se puede decir del oyente que entiende la frase pero no le da significación alguna.

Sin embargo, el papel preponderante del significado y la comprensión tiene también su cara negativa. Si ambos son elementos indispensables del lenguaje, también son los principales responsables de su mal funcionamiento, pues tanto uno como otro se ven continuamente amenazados por sus formas deficientes. Las confusiones son un peligro constante que puede provocar un colapso en la buena marcha del lenguaje, análogo a la avería que se produce en una máquina cuando no es correctamente utilizada. Colapsos de este tipo son, como hemos visto, todos los problemas filosóficos, problemas que sólo habrán de desaparecer cuando se consiga una clara comprensión del mecanismo del lenguaje.

Ahora bien, «significado» y «comprensión» no son términos inmunes a esa amenaza general que se cierne sobre el lenguaje. Si algún tipo de términos hay que sean susceptibles de sufrir equívocos, tales son precisamente los términos psicológicos, entre los cuales aquellos dos no constituyen ninguna excepción. Un gran número de problemas filosóficos provienen de una interpretación errónea de esos términos, por lo que ellos deben también ser incluidos dentro de la labor esclarecedora del análisis lingüístico. De este modo, el estudio de la gramática de «comprender» y «significar» adquiere un doble interés: de un lado, el de disolver una serie de confusiones referentes a los términos en cuestión; de otro, el de proporcionar criterios que permitan subsanar los errores que afectan a los restantes términos del lenguaje: la consecución de criterios claros en torno al comprender y al significar lleva consigo el que sea más fácil detectar y eliminar sus formas imperfectas.

El tema del significado en el segundo Wittgenstein se abordó ya al inicio del presente capítulo. Y pese a que solamente se trató de él en cuanto contenido o vida del lenguaje sin detenernos en su consideración como fenómeno psicológico, de lo que allí se dijo pueden fácilmente extraerse consecuencias acerca de este segundo aspecto del significar. Si a esto se añade el que gran parte de los criterios aplicables al pensamiento y a la comprensión son también válidos para el significar, se justifica el que aquí nos centremos en el estudio de la comprensión, evitando así las repeticiones innecesarias que implicaría un tratamiento monográfico del significado.

En su intento de desvelar la función significativa de las proposiciones Wittgenstein se dedica en la primera parte de la *Gramática* a realizar detenidos análisis de la comprensión que habrán de reaparecer invariablemente en las obras ulteriores. Mas, a pesar de la gran atención que le dedica al tema, no encontramos en sus obras una visión clara y completa de la comprensión, sino un paciente estudio de casos particulares que ponen de manifiesto algunos de los rasgos o notas gramaticales del «comprender».

El objetivo fundamental al que van encaminados tales análisis es salvaguardar la comprensión de la amenaza de que antes hablábamos, mediante la erradicación de las formas más usuales de equívocos que la afectan y de los problemas filosóficos derivados de ellos. Lo que en general caracteriza a esos equívocos es el intento de definir la comprensión a través de lo que no son más que características inesenciales de ella. A continuación veremos la crítica de Wittgenstein a cada uno para pasar después a examinar cómo concibe él la comprensión.

Uno de los errores más frecuentes es la identificación del comprender con la posesión de imágenes mentales. Esta concepción, que suele ir unida a la teoría nominativa del lenguaje y a la enseñanza ostensiva de palabras, supone que comprender el significado de un término consiste en evocar una imagen mental apropiada en relación con él. Wittgenstein lo ejemplifica de la siguiente manera: si digo a alguien que me traiga una flor roja, se cree que para que él pueda comprender qué tipo de flor ha de traerme debe llevar en su mente una imagen roja y compararla con las flores, a fin de identificar el color adecuado. Esto —según Wittgenstein— es totalmente erróneo. Se puede comprender y ejecutar correctamente la orden sin necesidad de que en ello intervenga ninguna imagen, ni mental ni de cualquier otro tipo. Para demostrar que la comprensión se puede dar sin imá-

genes, Wittgenstein apela a lo siguiente: supongamos que en lugar de traer una flor roja, se ordena a alguien que imagine una mancha roja. En este caso no se nos ocurre pensar que, para obedecer la orden, el otro deba imaginar una mancha roja con la que comparar la mancha que se le ha ordenado imaginar[61].

La posesión de imágenes no es condición necesaria ni suficiente para la comprensión; es cierto que puede aparecer en ciertos casos, pero en ninguno resulta esencial ni definitoria del comprender.

A fin de evitar la confusión que aquí se critica, Wittgenstein aconseja sustituir las imágenes mentales por la observación de objetos reales. Por un lado, veremos cómo la eliminación de la imagen mental no afecta para nada a la comprensión; recuérdese el ejemplo del tendero al que se le pedían cinco manzanas rojas: la descripción de su comportamiento en relación al significado de «rojo» no incluía la evocación de imagen mental alguna, sino sólo la consulta en un muestrario de colores. Y, sin embargo, el hecho de que las manzanas elegidas fuesen del color que se le pedía, era la prueba fehaciente de que había comprendido el término «rojo».

Pero, además, la sustitución de las imágenes por objetos conlleva otra ventaja importante: al perder su carácter oculto, la imagen deja de parecer apta para erigirse en esencia de la comprensión. Así nos desembarazamos de la tentación de considerar el comprender no ya como imagen mental sino como imagen en general:

> (...) tan pronto como se piensa en reemplazar la imagen mental por, digamos, una imagen pintada, y tan pronto como la imagen pierde de ese modo su carácter oculto, deja de parecer que imparte ninguna vida a la frase. (De hecho, era justamente el carácter oculto del proceso mental lo que uno necesitaba para sus propósitos)[62].

Decíamos que la posesión de imágenes no es sólo innecesaria sino también insuficiente para la comprensión. Aun cuando una persona tuviese una imagen adecuada del objeto al que corresponde una palabra, ello no bastaría para justificar que la entiende si no puede demostrarlo por medio de una aplicación correcta de la palabra. Los criterios de comprensión no tienen nada que ver con los criterios que determinan las imágenes mentales que tiene un individuo. Aquéllos

61. Cf. *BBB*, p. 3.
62. *BBB*, p. 5.

deben ser públicos, observables desde el exterior, mientras que las imágenes mentales sólo pueden ser comprobadas por el interesado. Además, para que éste pudiera contar a otros las imágenes mentales que tiene, debería comprender las palabras que utiliza en su descripción[63]. En consecuencia, nunca se podría llegar a un fin en el proceso de decidir si una persona ha comprendido una palabra, pues cada descripción de imágenes que nos hiciera estaría necesitada de nuevos criterios de comprensión y, por lo tanto, de nueva descripción de imágenes mentales.

Pero ni siquiera el propio sujeto puede decidir si comprende una palabra sobre la sola base de sus imágenes mentales, ya que en ningún momento puede estar seguro de que la imagen que evoca es la apropiada. Se trata aquí del problema de la identificación, que más adelante será abordado en relación a las sensaciones y los lenguajes privados.

Yo puedo decir que entiendo una palabra y evocar una imagen mental para confirmar esa comprensión. Pero, ¿cómo sé que la imagen evocada es correcta?[64], o ¿cómo sé que es la misma que en otras ocasiones he evocado en correspondencia con esa palabra?[65] Esto apunta al hecho de que las imágenes mentales no llevan en sí mismas la garantía de su corrección y, en consecuencia, no pueden ser un criterio último y definitivo de comprensión ni para su poseedor.

Una variante de la comprensión como imagen es la noción de idea o imagen general aplicada a la comprensión de los términos generales; lo que aquí nos encontramos en definitiva son las tesis generales del abstraccionismo, aunque Wittgenstein no lo denomine así ni se pare tampoco a examinarlo en detalle, sino únicamente en sus supuestos más generales.

Según esa noción de idea general, la comprensión de una palabra consiste en captar lo que es común a todos los objetos denominados por ella; ese elemento común constituye el significado del término general. Conectada con una visión esencialista del lenguaje, esta teoría manifiesta un ansia de generalidad o también, dice Wittgenstein, una actitud despectiva hacia el caso particular[66], que no ha sido sino un obstáculo para la investigación filosófica, ya que, además de no ha-

63. Cf. Kenny, A.: *Wittgenstein*. p. 134.
64. Cf. *PG*, § 34.
65. Cf. *PG*, § 53.
66. Cf. *BBB*, p. 18.

ber conducido a resultado alguno, ha desviado a la filosofía de su función descriptiva de casos concretos[67].

Se supone que lo que justifica el designar un conjunto de objetos particulares con un mismo vocablo es la existencia de un elemento o esencia común a todos ellos. Por lo que la comprensión del término consistirá en captar ese elemento común. Así, comprender el vocablo «hoja» equivale a poseer una idea o imagen general contrapuesta a las imágenes particulares que intervinieron en el aprendizaje de la palabra, y que contiene únicamente las propiedades comunes a todas ellas[68]. Aplicada a la palabra «comprender», esta argumentación pretende que sólo se puede lograr una total claridad acerca de este fenómeno cuando se aprehende el rasgo común que está presente en todos los casos de aplicación del término y que manifiesta la esencia del comprender.

Como puede apreciarse, esta teoría va directamente en contra del antiesencialismo característico del segundo Wittgenstein y de la noción de parecido de familia; y es justamente a partir de tales presupuestos desde donde Wittgenstein la ataca. Aparte de que la noción de imagen general es susceptible de las mismas críticas que se han visto respecto de la teoría de la comprensión como imagen[69], esta concepción tiene también sus propios flancos de ataque en virtud de la introducción de la palabra «general».

La comprensión de un término general no consiste ni puede consistir en la captación de un elemento o esencia común a diversos objetos. Y ello por una razón muy sencilla: porque, según Wittgenstein, no existe tal elemento común. Si esperamos a encontrar la esencia de un grupo de objetos para comprender la palabra que los designa, nunca llegaremos a entenderla. Un concepto general o nombre común denomina un tipo de objetos e indica que entre ellos existe una relación de clase; pero esta relación no consiste necesariamente en que todos los objetos compartan la misma propiedad sino que pueden estar conectados como los eslabones de una cadena. E incluso aunque exista esa propiedad común, no tiene por qué ser el rasgo definitorio de tales objetos. Por consiguiente, son los pasos transitorios entre los miembros que conforman la extensión de un concepto

---

67. Cf. *BBB*, p. 19-20.

68. Cf. *BBB*, p. 18.

69. Wittgenstein afirma que la idea general es algo semejante a la imagen visual y se conecta con la teoría del significado como imagen. Cf. *BBB*, p. 18.

—y no su esencia común— lo que justifica el que se denomine a todos de la misma forma[70].

Hay, ciertamente, casos en los que la comprensión de una palabra puede consistir en captar un elemento común: por ejemplo, explicamos a alguien la palabra «rojo» apuntando a diversos objetos de ese color y, de acuerdo con la explicación, el otro muestra una etiqueta roja. En ese caso, podemos decir que demuestra haber captado el elemento común a todos los ejemplos que se le dieron. Pero tal criterio no puede ser aplicado indiscriminadamente. Si uno dice que comprende la palabra «silla» porque sabe lo que es común a todas las sillas, lo único que quiere decir con ese «saber lo que es común», es que está capacitado para aplicar la palabra. Y en cualquier caso, es esa capacidad lo verdaderamente relevante en la comprensión de la palabra, al margen de la supuesta captación de esencias o elementos comunes que los ejemplos hubiesen podido causar[71]. Y, en general, es a esa capacidad a lo único que nos referimos al hablar de «ver lo que es común»:

> Se piensa el significado como algo que *se nos ocurre* al oir la palabra *(was uns bei dem Wort vorschwebt).*
>
> Lo que se nos ocurre al oír la palabra caracteriza en cualquier caso el significado. Pero lo que se me ocurre es un ejemplo, un caso de aplicación de la palabra. Y este ocurrírseme *(vorschweben)* no consiste propiamente en que esté presente una determinada idea siempre que pronuncio u oigo la palabra, sino en que cuando se me pregunta por el significado de la palabra, *se me ocurren (einfallen)* aplicaciones de ella[72].

Tanto la noción de idea general como la de imagen mental suponen el doble equívoco que caracterizaba a la teoría nominativa del significado:

> Esto está de nuevo conectado con la idea de que el significado de una palabra es una imagen, o una cosa, correlacionadas con la palabra. (Esto quiere decir en pocas palabras que estamos considerando las palabras como si todas ellas fuesen nombres propios y entonces confundimos el portador de un nombre con el significado del nombre)[73].

---

70. Cf. *PG*, § 35.
71. Cf. *PG*, § 74.
72. *PG*, § 75.
73. *BBB*, p. 18.

El tercer tipo de error que combate Wittgenstein es de carácter más general y puede aparecer combinado con los anteriores. Se trata de la noción de proceso mental, error que afecta tanto al significado como a la comprensión y cuya crítica puede también aplicarse a ambos.

La engañosa semejanza existente entre expresiones como «oír una frase» y «comprender una frase», entre otras, induce a pensar que el significado y la comprensión son procesos que se desarrollan de manera simultánea y análoga a la pronunciación y la audición de una frase. La comprensión se concibe así —y lo mismo vale para el significado— como un añadido o ingrediente que acompaña a los procesos de audición y los distingue del oír sin comprender. Hablamos de escuchar una frase comprendiéndola, como si con ello estuviésemos realizando dos actividades diferentes al mismo tiempo.

Por otro lado, la pronunciación y audición de la frase son fenómenos que pueden ser localizados como actividades de una parte del organismo humano, cosa que no ocurre con el significado y la comprensión. Se dice entonces que se trata de procesos mentales, significando con ello algo que está oculto y que se realiza en un extraño tipo de medio: la mente[74]. Comprender y significar aparecen así como algo misterioso que nunca puede ser mostrado en su totalidad, porque escapa irremediablemente a la descripción de sus manifestaciones externas[75]. Semejante noción de proceso mental puede resumirse en el siguiente modo de hablar: «No sólo oigo la frase, sino que *además* la comprendo. Por detrás de la actividad de mi oído que la oye, se esconde la actividad de mi mente que la entiende.»

Wittgenstein se opone radicalmente a esta concepción del comprender como proceso mental y la ataca desde diversos puntos de vista. Pero es la noción de proceso, y no el calificativo de «mental», lo que constituye su principal caballo de batalla. El principal error es aquí el considerar la comprensión y el significado como procesos, independientemente del tipo específico de procesos de que se trate. Pero al mismo tiempo, ese error lleva consigo unas peculiares connotaciones de «mental» que son también susceptibles de crítica.

Como ocurre en el caso de los demás equívocos lingüísticos, la gravedad de la interpretación errónea de «comprender» reside en sus consecuencias. Pensar en la comprensión como un proceso mental es

74. Cf. *BBB*, p. 3.
75. Cf. *PG*, § 6.

una fuente de confusión que nos lleva a plantearnos problemas filosóficos inexistentes y a buscar por vía introspectiva el proceso de comprender. Aquí ocurre, según Wittgenstein, algo parecido a lo que sucede con el objeto aritmético «tres»: que la palabra «proceso» en un caso, y «objeto» en el otro, producen una falsa actitud gramatical hacia la palabra[76].

Para convencerse de que la comprensión no es un proceso, basta compararla con aquellos fenómenos a los que llamamos con ese nombre o, en otras palabras, comparar la gramática de «comprender» con la gramática de «proceso». Un proceso es algo que se desarrolla en un lapso de tiempo determinado, que tiene un principio y un fin, y puede verse interrumpido; así, por ejemplo, el contar de uno a diez o el subir un tramo de escaleras. Podemos interrumpirnos al recitar el abecedario y decir que nos hemos quedado a la mitad. Pero, ¿podemos decir también que hemos comprendido sólo media proposición?[77] Tampoco parece posible determinar el inicio y el fin de la comprensión de una palabra, ni el tiempo que se tarda en entenderla. Tales pretensiones resultarían tan absurdas como preguntar a alguien si sabe jugar al ajedrez todo el tiempo o sólo a ratos, o como asombrarse de que saber jugar al ajedrez lleve tan poco tiempo y una partida dure tanto[78]. La comprensión no tiene duración ni se le pueden aplicar los criterios temporales propios de todos los procesos en general:

> Para aclararnos sobre la gramática de la palabra «comprender», preguntemos: ¿*Cuándo* entendemos una frase? ¿Cuándo la hemos pronunciado entera? ¿O mientras la pronunciamos? ¿Es el comprender un proceso articulado como el decir una frase, y corresponde su articulación a la de la frase? ¿O es inarticulado y acompaña a la frase a la manera en que un golpe de pedal acompaña a la melodía?[79]

La comprensión es una capacidad, una maestría en una técnica, semejante al saber multiplicar[80]. Entender una palabra equivale a saber cómo se usa, a ser capaz de aplicarla[81]. Y la gramática de «capacidad» no es la misma que la de «proceso».

---

76. Cf. *PG*, § 42.
77. Cf. *PG*, § 1.
78. Cf. *PG*, § 12.
79. *PG*, § 12.
80. Cf. *PG*, § 11; *PU*, § 119.
81. Cf. *PG*, § 10.

Saber, ser capaz de hacer algo, son estados. En este sentido, la comprensión puede, en cuanto capacidad que es, ser considerada un estado. Pero con ello se corre el peligro de confundirla con los denominados «estados de conciencia», de los que aquélla difiere en importantes aspectos. Aunque comprender es un estado, no es un estado mental o psicológico, y esto se constata inmediatamente comparando la comprensión con estados de conciencia como el dolor o la depresión: puedo decir con todo derecho que he tenido dolor de muelas continuamente durante todo el día; pero no que durante todo el día he comprendido una palabra ininterrumpidamente. Del mismo modo podemos preguntar a alguien cuándo se le quitó el dolor, pero no cuándo dejó de comprender la palabra[82]. Esta noción de estado mental comparte así con la de proceso el carácter de duración que resulta inaplicable al entender. De ahí que, para distinguir la comprensión de ese tipo de estados, Wittgenstein prefiera calificarla como una disposición[83].

La dualidad comprensión-estado de conciencia sugiere una distinción que Wittgenstein de hecho no explicita pero que resulta necesaria para matizar la oposición que, sobre la base de criterios temporales, se establece entre el comprender y los procesos, y evitar así posibles objeciones a la crítica de la comprensión como proceso mental. Me refiero a la distinción entre el comprender como capacidad general y los actos de comprensión[84]. No se puede decir que se trate aquí de dos casos particulares entre los muchos incluidos en la gramática de «comprender», sino de dos aspectos generales y complementarios, que se presentan en la comprensión desde el momento en que se la concibe como capacidad.

La comprensión es una maestría en una técnica, una capacidad que en el caso del lenguaje se concreta en el conocimiento de las reglas de uso de una palabra. Como en cualquier otra capacidad, pueden distinguirse en su adquisición tres elementos fundamentales: una fase de aprendizaje o entrenamiento, a la que sigue el surgir instantáneo de la intelección, la cual a su vez se manifiesta o demuestra en un comportamiento observable[85]. Supongamos que se le presenta

82. Cf. *PU*, p. 59.

83. Cf. *BPP*, II, § 45ss.

84. Una clasificación más detallada de las distintas formas de comprensión puede encontrarse en Rankin, K.W.: *Wittgenstein on Meaning, Understanding and Intending*, p. 5-6.

85. Cf. Schulz, W.: *Wittgenstein*, p. 80-1.

a alguien una palabra desconocida para él, por ejemplo de un idioma extranjero. Tras un proceso más o menos largo de explicaciones o ejemplos de la palabra, llega un momento en que capta su significado y dice: «Ya comprendo.» La comprensión aparece aquí como un acto instantáneo, una especie de relampagueo que marca la aparición de su capacidad de utilizar la palabra, capacidad que se manifiesta posteriormente en formas tan diversas como señalar objetos designados con esa palabra, dibujarlos, utilizar el término de manera significativa en la construcción de enunciados, etc.

Ahora bien, ese acto primero de comprensión es solamente el inicio del comprender, la puesta en marcha de la capacidad. Podemos describirlo como el «llegar a comprender». Pero aun cuando ese acto desaparezca, la capacidad permanece. A partir del instante en que el individuo en cuestión ha comprendido la palabra, está preparado para aplicarla en todo momento, es decir, la entiende, aunque de hecho no la aplique ni la palabra pase siquiera por su mente. Y esa capacidad se hace explícita en los nuevos actos de comprensión que se producen cada vez que vuelve a oírla.

Así, pues, nos encontramos aquí con dos dimensiones diferentes del comprender: por un lado, una serie de actos episódicos, instantáneos y discontinuos; por otro, y como subyaciendo a todos ellos, una capacidad estable y permanente. A ella parece referirse Wittgenstein cuando dice que la comprensión de un lenguaje es el fondo frente al cual adquiere significado una frase particular y no un estado consciente que acompañe a los enunciados[86]. Los actos de comprensión suponen la actualización de esa capacidad o disposición, pero no su ejercicio. En ellos la disposición se hace explícita, se eleva al nivel de la conciencia. Pero la comprensión actual sigue siendo una capacidad que no debe identificarse con la aplicación o el uso práctico de la palabra, de la misma manera que planear una jugada de ajedrez no es lo mismo que jugar. El uso práctico de la palabra no es sino una manifestación del comprender inscrita dentro del comportamiento observable que sigue a la comprensión pero que no pertenece a ella.

Los criterios temporales se aplican de manera diferente según cuál de los dos aspectos mencionados se considere. Por lo que se refiere a los actos de comprensión, éstos se distinguen absolutamente de los procesos y estados, tal y como pretende la crítica de Wittgenstein. Los actos de comprensión no duran, no tienen principio ni fin,

86. Cf. *PG*, § 11.

ni pueden ser interrumpidos. Se dan en el tiempo en cuanto pueden ser localizados en un instante, pero no durante un tiempo. Frente a ellos, la disposición de comprender es algo que tiene cierta duración, lo que no obsta para que se distinga de los procesos y estados conscientes. Podemos decir que hemos comprendido una palabra durante todo el día, si con ello significamos que en todo ese tiempo hemos sido capaces de aplicarla, de haber sido preciso. Pero la duración se presenta aquí de modo diferente a como lo hace en el caso de los procesos y de los estados de conciencia.

Lo que distingue la comprensión de los procesos y al mismo tiempo la asemeja a los estados, es que los procesos son algo que se hace y que necesita tiempo para acabarse, mientras que la comprensión es algo que está o que se tiene, y aparece de forma completa desde el primer momento. En este sentido, ni la comprensión ni los estados admiten término medio: o tengo, o no tengo un dolor; comprendo o no una palabra. Pero no puedo tener medio dolor ni media comprensión de una palabra, mientras que sí puedo recorrer medio camino.

Pero al mismo tiempo, la duración de la disposición o capacidad de comprender difiere de la de los estados psicológicos. Éstos duran un cierto tiempo, pero siempre como estados conscientes y, sin embargo, la comprensión no necesita hacerse consciente para permanecer. Al decir que la comprensión dura no se puede pretender que se estén realizando incesantemente actos de comprensión. De ahí que no se pueda afirmar que se ha comprendido una palabra durante todo el día, en el mismo sentido en que se dice que se ha tenido dolor durante todo el día[87].

La noción de proceso mental nos induce a buscar un proceso específico de comprender, oculto detrás de sus manifestaciones externas. Pero de hecho no lo encontramos, e incluso cuando existiese un fenómeno característico de todos los casos del comprender, no habría por qué considerarlo como la comprensión misma[88]. La gramática de «comprender», en cuanto capacidad que es, resulta tan amplia e incluso más que la de palabras como «poder» y «ser capaz», a cuyas distintas aplicaciones dedica Wittgenstein una parte del *Cuaderno marrón*[89]. No hay *un* fenómeno de comprensión sino una

87. En torno a la comprensión y los estados de conciencia, véase *PG*, § 10; *PU*, p. 59 y § 154. Véase también Kripke, S.A.: *Wittgenstein on Rules and Private Language*, p. 262s.

88. Cf. *PU*, § 153.

89. Cf. *BBB*, p. 100ss.

multiplicidad de experiencias características de ella, unidas como los eslabones de una cadena[90] y ninguna de las cuales puede definirlo.

Para mostrar la variedad de usos de «comprender» así como la futilidad de ese intento que viene a manifestar de nuevo la obsesión por el esencialismo, Wittgenstein apela entre otros al siguiente ejemplo[91]: *A* escribe una serie de números, mientras que *B* intenta encontrar la ley que rige la secuencia. Cuando *A* ha escrito los números 1, 5, 11, 19, 29, *B* exclama: «¡Ya lo comprendo!», o «¡Ya puedo continuar!», y completa la serie de números. ¿Qué es lo que ha ocurrido en *B* cuando ha comprendido la fórmula? Pueden haber sucedido cosas muy diferentes: tras haber probado diversas fórmulas algebraicas, *B* ha encontrado la fórmula $a_n = n^- + n—1$ y la ha confirmado en los números posteriores; o bien no ha pensado ninguna fórmula sino la serie de diferencias entre cada número y el siguiente; o ha reconocido la serie y la ha continuado; o no ha pasado nada por su cabeza sino que simplemente ha seguido. Éstos y otros muchos son los procesos y experiencias que *B* puede haber tenido cuando dijo que podía continuar. Y lo que en cualquier caso justifica el decir que ha comprendido es la capacidad de *B* de completar la serie. Todos esos procesos y experiencias no son más que acompañamientos de la comprensión, más o menos característicos, pero acompañamientos al fin y al cabo. Y la comprensión no es ninguno de ellos:

> En el sentido en el que hay procesos característicos para el comprender (también procesos anímicos), el comprender no es un proceso anímico[92].

El esencialismo podría aún aducir que si esas experiencias no son más que acompañamientos inesenciales del comprender, éste debe ser buscado detrás de ellas. Sin embargo, no hay nada oculto detrás de ellas. Si algo se puede encontrar detrás, son únicamente las circunstancias particulares que justifican la afirmación de *B* de que puede continuar[93]. Aquí el error fundamental está en considerar la exclamación «¡Ahora comprendo!» como un informe acerca de un proceso mental que ocurre en *B*, cuando en realidad no lo es. La expresión «¡Ahora comprendo!» no informa de nada que esté ocurriendo en el sujeto. No es una descripción, sino que se usa cuando *ya* se ha

90. Cf. *PG*, § 35.
91. Cf. *PU*, § 151ss.
92. Cf. *PU*, § 154.
93. Cf. *PU*, § 155.

comprendido, a modo de una exclamación o un respingo de alegría[94]. No es, pues, ni verdadera ni falsa; únicamente puede estar o no justificada, según se demuestre la capacidad de *B* de continuar[95].

Los criterios que deciden si una persona ha entendido algo difieren absolutamente de los que determinan los procesos internos ocurridos en ella. A diferencia de éstos, la comprensión, el dominio de un lenguaje, es algo que puede ser directamente comprobado por otros. Yo puedo conocer perfectamente los procesos mentales que me acontecen y, sin embargo, equivocarme al pensar que he comprendido algo, al igual que puedo creer que entiendo una frase que en realidad no tiene sentido alguno[96]. La comprensión se manifiesta en una conducta observable como es el uso práctico de la palabra. Y el uso es, como ya se vio en su momento, enormemente variado y dependiente de un contexto de actividades diversas:

> ...con la expresión «comprender una palabra» nos referimos, no necesariamente a lo que sucede mientras estamos diciéndola u oyéndola, sino a todas las circunstancias del hecho de decirla[97].

Pero aun cuando es la conducta desarrollada en circunstancias específicas la que decide en último término la comprensión, ésta no puede ser reducida a la conducta, como tampoco lo era a sus experiencias características. El uso de una palabra, como antes se dijo, no es su comprensión, sino su manifestación o su indicio:

> Llamamos «comprender», no a la acción —cualquiera que sea— que nos muestra la comprensión, sino a un estado del que esa acción es un indicio[98].

Así, pues, la comprensión es un concepto fluido que cubre casos diversos, tanto en lo que se refiere a sus experiencias como a sus criterios. La comprensión es tan indeterminada como el uso del que es capacidad, y se configura en cada caso en un contexto determinado. La comprensión de una frase puede consistir en la capacidad de tradu-

---

94. Cf. *PU*, § 323.

95. Esto se relaciona con la cuestión del *status* de los enunciados sobre sensaciones en primera persona, uno de los puntos más discutibles de las argumentaciones de Wittgenstein, que se abordará en el siguiente capítulo.

96. Cf. *PU*, § 513ss, *PG*, § 84.

97. *BBB*, p. 157.

98. *PG*, § 41.

cirla en un gesto o en una frase de otro idioma; o en obedecerla, cuando se trata de una orden; o en actuar de acuerdo con ella. En ocasiones la comprensión consiste en poder dar un sinónimo de la frase, pero no así en todos los casos. Hay veces en que, por ejemplo, la comprensión depende de la familiaridad con un contexto: así, si leemos una frase aislada dentro de una novela, podemos entenderla en el sentido de darle un sinónimo, pero no a la manera en que la entenderíamos si conociésemos la novela[99]. Por otro lado, hay casos en los que la comprensión no puede consistir en dar un sinónimo, porque la expresión no puede ser reemplazada, como ocurre en los casos de comprensión de la música y la poesía, que Wittgenstein compara repetidas veces con la comprensión de un lenguaje:

> Hablamos de comprender una proposición en el sentido de que puede ser sustituida por otra que dice lo mismo; pero también en el sentido de que no puede ser sustituida por otra. (Tan poco como un tema musical por otro.)
>
> En un caso, el pensamiento de la proposición es aquello que es común a diferentes proposiciones; en el otro, es algo que sólo expresan esas palabras en esas posiciones (comprensión de una poesía)[100].

99. Cf. *PU*, § 525.
100. *PU*, § 531.

Capítulo quinto

LA CRÍTICA AL LENGUAJE PRIVADO

1. El argumento del lenguaje privado

A lo largo del capítulo anterior se han ido viendo algunos de los análisis que Wittgenstein dedica a aquellos eventos mentales más directamente implicados en el uso de un lenguaje. Tales análisis se desarrollaban en la línea de una crítica a la noción de mecanismo mental y a la idea de la mente como un medio especial y separado, cuyos procesos tienen lugar de modo paralelo con las actividades físicas. En esta misma línea se mueve también uno de los aspectos de la filosofía del segundo Wittgenstein que ha sido objeto de mayor estudio y controversia por parte de los críticos, y del que ahora nos disponemos a dar cuenta: la crítica a los lenguajes privados.

El tema del lenguaje privado y el solipsismo apareció ya a raíz del estudio del *Tractatus*. Allí tuvimos ocasión de considerar las disputas en torno a la cuestión del solipsismo del primer Wittgenstein y de si su teoría implicaba o ho un lenguaje privado; y aunque no se encontraron datos concluyentes para zanjar la disputa, Wittgenstein resultaba por lo menos sospechoso de ser un solipsista, y el lenguaje del *Tractatus* de ser un lenguaje privado. De ahí que aquellos autores que se han inclinado a dar una respuesta afirmativa a la cuestión apuntada interpreten la argumentación del segundo Wittgenstein en este tema como una crítica a sus propios puntos de vista anteriores[1].

Sea o no correcta esta interpretación, lo cierto es que hay en el segundo Wittgenstein un pronunciado interés por el tema de los len-

1. Cf., por ejemplo, Kenny, A.: *Wittgenstein,* p. 27; Grandy, R.E.: *The private language argument.*

guajes privados y que su crítica constituye uno de los núcleos fundamentales dentro de su plan general de análisis de los términos psicológicos. El tema aparece ya —aunque tratado sumariamente— en las conversaciones con Schlick[2], y su estudio se reitera prácticamente en todos los escritos ulteriores, hasta llegar a su expresión más lograda en las *Investigaciones*[3].

Existe una clara línea de continuidad entre las críticas de Wittgenstein a los procesos mentales y al lenguaje privado respectivamente, así como entre las posturas filosóficas a las que tales críticas afectan. El argumento del lenguaje privado aparece, en efecto, como una prolongación de la idea de proceso mental en el sentido que aquí se ha dado a la expresión. Tal idea sugiere, como ya se vio, la existencia de procesos definidos y ocultos, vinculados con los procesos físicos pero de naturaleza completamente distinta, y que son los referentes de términos psicológicos tales como «pensar», «comprender», etcétera.

De este modo, la tendencia uniformadora que presentaba la teoría nominativa, al pretender interpretar todos los términos del lenguaje según la relación objeto-nombre, lleva a una consecuencia diametralmente opuesta a la uniformidad: la separación radical entre el lenguaje de lo físico y el lenguaje de lo mental o, más bien, entre dos tipos de realidades referentes del lenguaje.

---

2. Cf. *WWK*, p. 45ss.

3. Usualmente se denomina «argumento del lenguaje privado» a las observaciones que Wittgenstein realiza a partir de la sección 243 de las *Investigaciones* (en especial de la 243 a la 315) acerca del lenguaje de las sensaciones, de su conocimiento y su posesión. (Dicho sea de paso, la denominación es del todo inapropiada, ya que lo que Wittgenstein desarrolla es una crítica o una argumentación *contra* el lenguaje privado.) Sin embargo, existe una estrecha conexión entre estas observaciones y las que se desarrollan en las secciones inmediatamente anteriores en torno a la obediencia a reglas. Esta conexión ha sido puesta de relieve, entre otros, por R.J. Fogelin (*Wittgenstein*, p. 153ss), R. Rhees (*Discussions*, p. 43 y 53) y, de manera especial, por Kripke, que llega a afirmar que el auténtico argumento del lenguaje privado se encuentra en las secciones precedentes a la 243, en concreto de la 138 a la 242, donde se discute el problema de la denominada «paradoja escéptica». Las secciones 243ss no serían, según Kripke, sino una aplicación del argumento al caso especial de las sensaciones (véase Kripke, S.A.: *Wittgenstein on Rules*, en especial p. 239-41). Por otro lado existen quienes no están de acuerdo con el carácter argumentativo de las observaciones de Wittgenstein en § 243ss, y las consideran más bien como una ilustración. Tal es el caso de J.W. Cook (*Solipsism and Language*, p. 44-6), J. Wisdom (*Wittgenstein on «Private Language»*, p. 26) y A. Rembert (*Wittgenstein on Learning the Names of Inner States*, p. 245-8).

Ahora bien, de la escisión entre lo mental y lo físico, entre los términos psicológicos y aquellos que designan realidades materiales, se sigue la tesis de la privacidad de lo mental y la existencia de un lenguaje privado. Si se admite que los términos psicológicos se refieren a procesos y fenómenos de todo tipo que se desarrollan «en la mente» y de los que las manifestaciones externas no son más que acompañamientos accidentales o, a lo sumo, característicos, hay que terminar afirmando que tales eventos sólo resultan accesibles para el sujeto que los experimenta y que, por consiguiente, el lenguaje de lo mental es, hablando estrictamente, el lenguaje de *sus* actividades mentales. Puede verse cómo, en definitiva, el argumento del lenguaje privado presenta, en cuanto «enfermedad filosófica», la misma etiología con que nos encontrábamos en el caso de los procesos mentales: una concepción errónea del funcionamiento de nuestro lenguaje. Por lo tanto, se puede considerar la crítica al lenguaje privado como una segunda parte del ataque a la concepción nominativa del lenguaje aun cuando —como en el caso de los procesos mentales— se trate de algo más que una crítica puramente lingüística y arroje luz sobre la naturaleza de lo mental.

Hay una postura filosófica de amplia repercusión en todo el pensamiento moderno y contemporáneo, que opera detrás de las nociones de proceso y mecanismo mental, a saber: el dualismo alma-cuerpo. La separación entre procesos mentales y físicos tiene como correlato a nivel metafisico la escisión del hombre en dos sustancias separadas aunque unidas de hecho. Y así como de la noción de proceso mental se sigue la del lenguaje privado, del dualismo se sigue otra postura que constituye la contrapartida filosófica de la tesis del lenguaje privado: se trata de la posición filosófica a la que, con García Suárez[4], podemos denominar «perspectiva egocéntrica», y que tiene como desarrollo límite el solipsismo.

La perspectiva egocéntrica se caracteriza fundamentalmente por tomar al propio sujeto y sus experiencias inmediatas como punto de partida del filosofar. Según este punto de vista, todo el *corpus* del conocimiento se basa en último término en las experiencias privadas del individuo —afecciones mentales y *sense data*—, incognoscibles para cualquier otro sujeto y, por consiguiente, expresadas en un lenguaje que nadie más que el interesado puede comprender. Así, pues, se sostiene de forma más o menos explícita la existencia de un lenguaje pri-

4. Cf. García Suárez, A.: *La lógica*, p. 20ss.

vado que se encuentra en la base de nuestro lenguaje ordinario público y cuyo referente constituye el cimiento del conocer objetivo. El principal problema con el que habrá de enfrentarse ese punto de partida es el de establecer un puente de acceso entre esas experiencias privadas y el mundo exterior o, también, entre el lenguaje privado y el público. Las graves dificultades que se presentan a la hora de solucionar este problema hacen que la perspectiva egocéntrica derive frecuentemente en el solipsismo, que, ante la imposibilidad de establecer una via de acceso de lo interno a lo externo, de lo privado a lo público, termina negando la segunda de las partes en cuestión.

Como también ha apuntado García Suárez[5], la perspectiva egocéntrica no es una doctrina filosófica propiamente dicha, sino más bien un punto de partida común a una diversidad de teorías dispares en sus contenidos e incluso opuestas. Son muchas, en efecto, las teorías filosóficas a las que alcanza la crítica wittgensteiniana al lenguaje privado; algunas de ellas adoptan explícitamente el punto de partida egocéntrico mientras que otras, a pesar de no asumirlo o incluso rechazarlo, aceptan al menos sus supuestos. De manera análoga, no todas las teorías afectadas son dualistas, pero en todas ellas se da la aceptación implícita o explícita de los supuestos del dualismo, bien porque lo mantienen expresamente o porque establecen una reducción a partir de una dicotomía previa. En cualquier caso, todas ellas comparten con mayor o menor claridad la disyunción mental-material como conceptos lógicamente independientes[6]. Por otro lado, y aun siendo muchas las teorías que implican la existencia o al menos la posibilidad de un lenguaje privado, la más representativa a este respecto y la que inaugura la perspectiva egocéntrica, es al mismo tiempo la que abre camino al dualismo moderno: el cartesianismo. Posteriormente habremos de volver a analizar con detenimiento esos dos aspectos básicos de la filosofía cartesiana. Baste por ahora con apuntar que el cartesianismo representa la ejemplificación per-

5. Cf. ibíd., p. 21-2.

6. Ayer y, basándose en él, García Suárez, caracterizan como dualista a toda teoría que concibe alma y cuerpo como elementos lógicamente distintos, independientemente de que se los considere o no sustancias. Ambos hablan indistintamente de elementos lógicamente independientes y lógicamente distintos. Creo, sin embargo, que habría que establecer una diferenciación entre «distinto» e «independiente», ya que la argumentación de Wittgenstein contra el dualismo se basa precisamente en la concepción de mente y cuerpo como conceptos de diferente tipo lógico pero no independientes. Cf. García Suárez, A.: *La lógica,* p. 25; Ayer, A.J.: *The Concept of a Person and Other Essays,* p. 82-3.

fecta de los dos blancos de ataque favoritos de Wittgenstein en el tema de la mente; y que las críticas wittgensteinianas alcanzan a otras teorías en la medida en que éstas comparten de alguna manera los supuestos cartesianos.

Pasemos ahora a delimitar la noción de lenguaje privado. En las *Investigaciones,* Wittgenstein define el lenguaje objeto de su crítica con las siguientes características:

> Las palabras de este lenguaje deben referirse a aquello de lo que sólo el hablante puede saber; a sus sensaciones privadas inmediatas. Por tanto, ningún otro puede entender este lenguaje[7].

En el tratamiento del tema de los lenguajes privados Wittgenstein acostumbra a tomar como modelo el lenguaje de las sensaciones y, dentro de éste, el ejemplo del dolor. En las *Notes for Lectures* utiliza también el caso de la impresión visual del rojo. Pero la tesis de la privacidad, así como su crítica, puede aplicarse igualmente a la totalidad de los fenómenos mentales: sentimientos, emociones, pensamientos, intenciones —de las que Wittgenstein hace mención explícita[8]—, etc.

Tras definir el lenguaje privado, Wittgenstein pasa en las secciones siguientes a comentar su definición, extrayendo de ella los tres rasgos fundamentales que caracterizan al lenguaje privado: la expresión «referirse a»[9] plantea el problema de la significación de los términos del lenguaje privado y configura la tesis de la privacidad semántica; por otro lado, del examen del término «privado»[10], Wittgenstein extrae dos sentidos diferentes en los que se pueden considerar privadas las sensaciones: en relación a su conocimiento[11] y a su posesión[12], correspondientes respectivamente a la privacidad epistémica y a la privacidad óntica[13]. A continuación expondremos brevemente cada una de dichas tesis, y en apartados posteriores las iremos examinando separadamente junto con sus correspondientes críticas.

---

7. *PU,* § 243.
8. Cf. *PU,* § 247.
9. Cf. *PU,* § 244.
10. Cf. *PU,* § 246.
11. Cf. *PU,* § 246.
12. Cf. *PU,* § 253.
13. La terminología utilizada para designar las tres tesis que caracterizan al lenguaje privado ha sido tomada de García Suárez, A.: *La lógica,* p. 66.

1. *Privacidad óntica:* Con esta expresión nos referimos a la posesión de las sensaciones en el lenguaje privado. Los referentes de dicho lenguaje son, según la definición de Wittgenstein, sensaciones *privadas* que ningún otro puede tener; son, en definitiva, *mis* sensaciones. La privacidad óntica o privacidad de la referencia se expresa en frases tales como «sólo yo puedo sentir mis dolores».

2. *Privacidad epistémica:* Según ella, sólo el hablante del lenguaje privado y poseedor de las sensaciones puede conocerlas en el sentido de saber que las tiene. La privacidad epistémica presenta dos aspectos complementarios: por una parte, el sujeto tiene un conocimiento privilegiado y absolutamente evidente de sus propias sensaciones, sin posibilidad alguna de error; por otra, ni los demás pueden conocer aquéllas ni él a su vez puede conocer las sensaciones ajenas sino, a lo sumo, inferirlas.

3. *Privacidad semántica:* Este tercer rasgo se deduce de los dos anteriores: dado que nadie, excepto el propio sujeto, puede tener ni conocer los referentes del lenguaje de las sensaciones, nadie puede enseñárselo. Sus términos deberán adquirir significado a través de una conexión privada establecida por el sujeto entre el nombre y la sensación, mediante definición ostensiva. Es en virtud de esta significación privada por lo que nadie más que el propio sujeto es capaz de entender el lenguaje.

Esta última característica del lenguaje privado —la de que ningún otro puede entenderlo— resulta de especial importancia a la hora de delimitar la noción que es objeto de crítica. Cuando Wittgenstein dice que ninguna otra persona puede entender el lenguaje privado, el «puede» es de carácter lógico, no fáctico. Al hablar del lenguaje privado, Wittgenstein no se refiere a una privacidad *de facto,* sino necesaria, como él mismo especifica[14]. En este sentido, lenguaje privado no es aquel que es privativo de un solo usuario, que sólo él conoce y utiliza, pero que podría enseñar a otros, al estilo de una clave o código secreto. El que le ocupa a Wittgenstein es, por el contrario, un lenguaje necesariamente privado, que nadie excepto el propio individuo *puede* llegar a comprender, porque carece de criterios públicos de significación. De ahí que los debates en torno a la cuestión de si puede o no existir un lenguaje contingentemente privado[15] resulten irrelevantes para la argumentación de Wittgenstein.

---

14. Cf. *PU,* § 243.

15. Éste es el caso de la discusión que mantienen Ayer y Rhees acerca de si un Robinson Crusoe, carente de vida social y de lenguaje, podría inventar por sí mismo un

Contra la idea de lenguaje privado asi definida, Wittgenstein va a mantener dos tesis fundamentales: en primer lugar, no existe un lenguaje privado, ni un juego lingüístico privado dentro del lenguaje ordinario; el lenguaje de las sensaciones, tal y como funciona dentro del lenguaje ordinario, tiene un uso público. Pero además —y esto ha sido mucho más controvertido—, Wittgenstein negará también la posibilidad misma de que exista un lenguaje privado.

2. La relación entre palabra y sensación

Comenzaremos examinando el tercero de los rasgos apuntados en la caracterización del lenguaje privado: la privacidad semántica. Este rasgo se refiere, como ya vimos, a la relación existente entre las sensaciones y los términos que las designan; según él, las palabras de sensación adquieren significado a través de una simple asociación con su referente, establecida mediante definición ostensiva privada.

La tesis de la privacidad semántica se muestra como una prolongación de la teoría nominativa, al pretender explicar el significado de las palabras de sensación a partir del modelo de objeto y nombre. La teoría nominativa se caracteriza, como vimos más arriba, por la reducción de palabras a nombres y la identificación del significado con el poseedor del nombre. Se vio también cómo ese reduccionismo nominativo llevaba consigo la distinción de dos tipos generales de referentes: los del «mundo exterior» y los del «mundo interior». Entre los últimos se cuentan, como es obvio, las sensaciones y, en general, cualquier referente del lenguaje privado. Así, pues, a la crítica general de Wittgenstein a la teoría nominativa se añade ahora, como aplicación particular, la refutación del modelo objeto y nombre en relación con el lenguaje de «lo interior».

Al examinar la segunda teoría wittgensteiniana del lenguaje y su crítica a la teoría nominativa se omitió deliberadamente el estudio de uno de los rasgos característicos de esta última, que pasaremos ahora a considerar: se trata de la primacía que la concepción nominativa

---

lenguaje (véase Ayer, A.J.-Rhees, R.: *Can There Be a Private Language?*). Lo mismo cabe decir con respecto a Manser que, en favor de Rhees y contra Ayer, niega la posibilidad de dicho lenguaje (véase Manser, A.: *Dolor y lenguaje privado*). La existencia de un lenguaje «robinsoniano», semejante al que aparece en la sección 243 de las *Investigaciones*, no supondría que ese lenguaje no pudiera, dado el caso, ser comprendido y utilizado por otros.

otorga a la definición ostensiva y de su consiguiente critica por parte de Wittgenstein.

Al comienzo del *Cuaderno azul*[16], Wittgenstein divide —muy toscamente según él— las definiciones en verbales y ostensivas. En la definición verbal, el significado de un término se explica traduciéndolo a otra expresión verbal; en la definición ostensiva, por el contrario, la explicación del significado se realiza a través de la conexión directa del término con su referencia. Pues bien, del reduccionismo nominativo se sigue, como es lógico, la primacía de la definición ostensiva en el aprendizaje lingüístico y, en general, en la dotación del significado de las palabras. Puesto que el significado de una palabra es el objeto que la misma ostenta, su explicación consistirá básicamente en mostrar el objeto en cuestión, y conocer el significado de un término equivaldrá a conocer a su poseedor. Así, pues, la definición ostensiva se presenta como la condición originaria y lógicamente necesaria del aprendizaje de un lenguaje; la definición verbal ocupa un lugar secundario y, podríamos decir, de sustitución, allí donde la definición ostensiva no es factible.

Aplicada al lenguaje de las sensaciones y demás afecciones mentales, la definición ostensiva adquiere carácter privado y su primacía se convierte en necesidad absoluta para la adquisición de tal lenguaje. Así, para conocer el significado de «dolor», el aprendiz del lenguaje privado deberá conocer su propio dolor, ya que éste es el único ejemplar del que puede disponer; y puesto que, en virtud de la privacidad óntica, sólo él puede sentir su dolor, únicamente él podrá definir el término en cuestión. De ahí que, en último término, la palabra «dolor» signifique «mi dolor», ya que es éste el único referente que puedo atribuir al término. Por otro lado, la definición verbal no puede ya ni siquiera sustituir a la definición ostensiva, ya que en tal caso cualquier otro podría entender los términos del lenguaje y, por consiguiente, no se trataría de un lenguaje privado[17].

La crítica de Wittgenstein a la primacía de la definición ostensiva afecta a todos los términos del lenguaje sin excepción y, por lo tanto, también al vocabulario de las sensaciones[18]. Tanto la definición ostensiva privada como la pública caen, pues, dentro de esa crítica. Lo que no obsta para que Wittgenstein además dedique un estudio espe-

16. Cf. *BBB*, p. 1.
17. Cf. *PU*, § 257-8.
18. Cf. *PU*, § 26.

cial al problema concreto de la significación de los términos de sensación. De acuerdo con ello, examinaremos en primer lugar la crítica general a la primacía de la definición ostensiva, para pasar posteriormente a ver sus implicaciones concretas en el tema que nos ocupa. Hay que advertir antes que nada que, al no ser la primacía de la ostensión sino la otra cara del reduccionismo nominativo, sus críticas son también complementarias y Wittgenstein las realiza conjuntamente. Aunque aquí haya preferido tratarlas separadamente en favor del orden en la exposición, expondré la crítica a la definición ostensiva teniendo en cuenta los resultados del ataque a la teoría nominativa visto anteriormente.

En su crítica a las teorías nominativas del lenguaje, Wittgenstein toma como modelo de ellas la de san Agustín. Precisamente las *Investigaciones* se inician con un texto de las *Confesiones*[19] en el que san Agustín describe de forma autobiográfica su aprendizaje del lenguaje a partir de definiciones ostensivas. La argumentación de Wittgenstein en este punto va encaminada a mostrar la insuficiencia de la definición ostensiva como dotadora originaria de sentido.

Se vio anteriormente que el juego nominativo era solamente uno de entre los muchos juegos que conforman el lenguaje ordinario. Hay una gran cantidad de palabras que no son nombres, no sólo en el sentido más estricto del término (nombres frente a verbos, adjetivos, etc.), sino en cuanto que no designan nada, bien sea un objeto, una actividad, etc., y para los cuales la definición ostensiva resulta inviable[20]. La única explicación posible del significado de tales términos consiste, no en señalar a su poseedor, porque no lo tienen, sino en explicar sus reglas de uso.

Más aún, en el caso de los nombres, la definición ostensiva no basta para la explicación del significado, y esto por dos razones: en primer lugar, y así como el significado del nombre no se identifica

---

19. «Cum ipsi (maiores homines) appellabant rem aliquam, et cum secundum eam vocem corpus ad aliquid movebant, videbam et tenebam hoc ab eis vocari rem illam, quod sonabant, cum eam vellent ostendere. Hoc autem eos velle ex motu corporis aperiebatur: tamquam verbis naturalibus omnium gentium, quae fiunt vultu et nutu oculorum, ceterorumque membrorum actu, et sonitu vocis indicante affectionem animi in petendis, habendis, reiiciendis fugiendisve rebus. Ita verba in variis sententiis locis suis posita, et crebro audita, quarum rerum signa essent, paulatim colligebam, measque iam voluntates, edomito in eis signis ore, per haec enuntiabam» (Agustín de Hipona, *Conf.*, I, 8; cf. *PU*, § 1).

20. Cf. *BBB*, p. 1.

con su poseedor, tampoco el que la definición ostensiva nos muestre el objeto designado por un nombre es garantía de que conozcamos su significado; pues el conocimiento del objeto no lleva necesariamente consigo el dominio del uso del término. Como ya vimos, el uso viene dado por los juegos del lenguaje en los que el término es empleado. Asi, por ejemplo, consideremos el juego lingüístico de los albañiles expuesto por Wittgenstein en las *Investigaciones*[21], formado únicamente por nombres y consistente en dar y recibir órdenes. Si dentro de ese juego *A* dice «¡Sillar!», el que *B* conozca cuál es el objeto designado por ese término no quiere decir que comprenda el significado de la expresión de *A*, en definitiva, que sepa usar la palabra. La definición ostensiva resulta inútil si no se dominan las reglas del juego lingüístico en el que se utilizan los términos[22]. En este sentido, el papel que juega la definición ostensiva es comparable al de enseñarle a alguien el nombre de una pieza de ajedrez: saber el nombre de la pieza no significa conocer sus movimientos, a menos que se conozcan de antemano las reglas del juego[23].

Pero la definición ostensiva presenta incluso una insuficiencia intrínseca en orden a mostrar el objeto referente del término, en cuanto que dicha definición precisa de una interpretación ulterior. Para demostrarlo, Wittgenstein apela a diversos ejemplos: supongamos que quiero explicar a alguien la palabra «tove» mediante una definición ostensiva; señalo a un lápiz y digo: «Esto es *tove.*» Tal definición puede interpretarse de formas muy diferentes, como por ejemplo: «Esto es un lápiz», «Esto es redondo», «Esto es madera», etcétera[24]. De manera análoga, puedo enseñar a alguien el significado de «rojo» apuntando a un trozo de papel rojo; pero esa misma definición podria servir para explicar el significado de «papel» o de «cuadrado»[25].

Todo esto viene a poner de relieve que la definición ostensiva no basta por sí misma para comprender el significado de una palabra, ni siquiera para conocer su referente. La interpretación correcta de la definición ostensiva depende de que se sepa previamente a qué parte del discurso pertenece el *definiendum* o cuál es su tipo de uso[26]. Asi,

21. Cf. *PU*, § 2.
22. Cf. Hartnack, J.: *Wittgenstein*, p. 103.
23. Cf. *PU*, § 31.
24. Cf. *BBB*, p. 2.
25. Cf. *PG*, § 24.
26. Cf. *PG*, § 25.

pues, la comprensión de la definición ostensiva exige un conocimiento previo del lenguaje:

> (...) la definición ostensiva explica el uso —el significado— de la palabra, cuando ya está claro qué papel juega la palabra en el lenguaje. Por tanto, si yo sé que alguien me quiere explicar el nombre de un color, la explicación ostensiva «Esto se llama sepia», me ayudará a entender la palabra[27].

Por consiguiente, ni la primacía de la definición ostensiva es tal, ni ésta puede estar a la base de la adquisición del lenguaje. La definición ostensiva puede resultar suficiente en casos como la traducción de un lenguaje a otro o el aprendizaje de una nueva lengua, pero no en la adquisición inicial del lenguaje.

En eso se basa precisamente el reproche que hace Wittgenstein a la concepción agustiniana del lenguaje: san Agustín describe la adquisición del lenguaje como si el niño tuviera ya un lenguaje y estuviese aprendiendo un idioma extranjero, o como si pudiese ya pensar pero aún no fuera capaz de hablar[28]. (Adviértase que con esto volvemos a la concepción del pensamiento como un lenguaje previo que hubiese que traducir al lenguaje verbal, y al paralelismo entre procesos mentales y físicos.)

De la crítica a la primacía de la definición ostensiva, vista aquí muy sumariamente, se deduce como regla general la inadecuación de la relación objeto-nombre como modelo explicativo del significado. Pero pasemos ahora a ver el tratamiento que da Wittgenstein a ese modelo dentro del ámbito del lenguaje de las sensaciones.

Tras haber caracterizado la noción de lenguaje privado, Wittgenstein se plantea en las *Investigaciones* la cuestión de cómo se refieren las palabras a las sensaciones, cuestión que puede traducirse en la de cómo aprende un ser humano el significado de los nombres de sensación[29].

De acuerdo con la tesis de la privacidad semántica, cada uno aprende el significado de las palabras de sensación únicamente a partir de su propio caso, mediante asociación privada entre el nombre y su propio ejemplar de sensación. En cuanto privada, esa conexión se establece al margen de las expresiones naturales de la

---

27. *PU*, § 30.
28. Cf. *PU*, § 32.
29. Cf. *PU*, § 244.

sensación, ya que éstas son públicamente observables, y en otro caso el lenguaje no sería privado y cualquier otro lo podría entender[30].

Ese aprendizaje a partir del propio caso, lleva consigo dos consecuencias complementarias: en primer lugar, el individuo es autodidacta en la adquisición del lenguaje de las sensaciones. Sólo él puede establecer el significado de los nombres, ya que es el único que tiene acceso a su portador. Los demás pueden, a lo sumo, enseñarle el lenguaje indirectamente, estableciendo las condiciones necesarias para que se realice la conexión. Así, pues, la enseñanza de las expresiones referidas a experiencias personales se realiza de modo indirecto[31]. La definición de tales expresiones es, en última instancia, tarea del propio sujeto, que es el único capaz de señalar directamente su sensación[32]. Por otro lado, y puesto que el único referente posible para un término como «dolor» es mi propio dolor, aquél resulta ininteligible cuando se refiere al dolor de otros y, en consecuencia, la adscripción de dolores a los demás deviene carente de sentido[33].

La definición ostensiva privada se hace, ya por principio, acreedora a las mismas objeciones que la pública. Y así, en la parte de las *Investigaciones* dedicada al lenguaje privado, Wittgenstein recopila los resultados que, en relación a esta última, se habían obtenido en las primeras secciones del libro: dar nombre al dolor, como a cualquier otro tipo de entidad, supone el establecimiento previo de la gramática de la palabra, en este caso el término «dolor»; en otras palabras, exige determinar el puesto que ha de ocupar la palabra en el lenguaje[34]. Una observación semejante contra la idea de «nombrar una sensación» aparece en las *Notes for Lectures:*

> Dar nombre a una sensación no significa nada a menos que yo sepa en qué tipo de juego debe usarse ese nombre[35].

El mero acto de nombrar la sensación no define, pues, el uso de la palabra. Como en el caso de cualquier otro término del lenguaje, el uso viene definido por el contexto en que los términos han de ser utilizados. Y la parte fundamental de dicho contexto la constituyen aquí

30. Cf. *PU*, § 256.
31. Cf. *NFL*, p. 285.
32. Cf. *NFL*, p. 279; *PU*, § 362.
33. Cf. *PU*, § 302.
34. Cf. *PU*, § 257.
35. *NFL*, p. 291.

las expresiones naturales conectadas con la sensación. El intento de establecer la relación entre palabra y sensación al margen de dichas expresiones resulta a todas luces infructuoso según la teoría de los juegos del lenguaje.

Pero ¿qué ocurriría —se pregunta Wittgenstein— si yo no estuviese dotado de ninguna expresión natural de la sensación sino sólo de la sensación?[36] Cabe, en efecto, imaginarse el caso de un individuo que tuviese sensaciones pero careciese de expresiones naturales para ellas[37]. Quizás entonces se podría afirmar que la definición ostensiva basta para dar significado a los nombres de sus sensaciones. Lo que aquí se plantea ya es la posibilidad misma de que exista un lenguaje privado; y contra esta posibilidad argumenta Wittgenstein acudiendo al famoso ejemplo del diario privado:

> Imaginemos este caso. Quiero llevar un diario acerca de la reaparición de una determinada sensación. Para ello, la asocio con el signo *E* y apunto este signo en un calendario cada día en que tengo la sensación. Quiero indicar en primer lugar que no se puede dar una definición del signo. ¡Pero yo sí puedo dármela a mí mismo como una especie de definición ostensiva! ¿Cómo? ¿Puedo acaso señalar esta sensación? No en el sentido ordinario. Pero pronuncio, o escribo el signo, concentrando mi atención sobre la sensación; la señalo, por tanto, interiormente[38].

Wittgenstein pretende mostrar que, en cualquier caso que podamos suponer, la conexión aislada entre palabra y sensación no es más que una ceremonia[39] irrelevante para la dotación de significado. Más

---

36. Cf. *PU*, § 256.

37. Cook ha señalado a este respecto que la carencia de expresiones de la que aquí se trata es una carencia metafísica, un estado natural y permanente y no una mera situación temporal. De ahí se sigue, según Cook, que el individuo en cuestión no es un ser humano sino más bien una especie de conciencia pura semejante a la que presenta Hume como resultado de sus dudas escépticas (véase Cook, J.W.: *Solipsism*, p. 40-2). Aunque, como apunta García Suárez (*La lógica*, p. 68), esto no se sigue necesariamente de las especificaciones de Wittgenstein, creo que la hipótesis de Cook resulta bastante plausible y que la situación que se retrata es más parecida a la de una mente desencarnada que a la de un ser humano. Es probable que la intención de Wittgenstein en este punto sea la de presentar un caso límite, rayano en lo absurdo y comparable a la hipótesis cartesiana del genio maligno o también, como señala el propio Cook, a la situación descrita por Hume en el libro I del *Treatise*, como resultado de la aplicación de las dudas escépticas.

38. *PU*, § 258. El signo *E* se refiere a *Empfindung*. Los comentaristas acostumbran usar el signo *S*, referido a la correspondiente palabra inglesa *Sensation*.

39. Cf. *PU*, 258.

aún, que no existe en realidad tal conexión porque no puede haber criterios de corrección para ella.

Es condición indispensable para el caso del diario privado que el signo *E* no pueda ser definido verbalmente; pues ya se vio antes que en tal caso el signo resultaría inteligible para cualquiera, cuando se trata precisamente de que sólo el propio sujeto lo comprenda sin posibilidad de explicárselo a ningún otro. En consecuencia, el único medio con que cuenta el autor del diario privado para definir el signo consiste en concentrar su atención sobre la sensación e imprimir en sí mismo la conexión entre aquélla y el signo...

> ... Pero «yo la imprimo en mí» sólo puede significar: este proceso es causa de que en el futuro yo me acuerde *correctamente* de la conexión. Pero en nuestro caso, no tengo ningún criterio para esta rectitud. Se diría aquí: es correcta cualquier cosa que me lo parezca. Y esto sólo significa que aquí no se puede hablar de «correcto»[40].

La expresión «recordar la conexión correcta» resulta ambigua y ha sido objeto de diversas interpretaciones. Usualmente se ha tomado la argumentación de Wittgenstein como un problema de verificación; en esta línea se mueven tanto aquellos autores que han considerado a Wittgenstein como un escéptico de la memoria[41], como los que interpretan su argumentación como una versión revisada del principio de verificación[42]. Para los primeros, la dificultad del diario privado consistiría en que la memoria no es una garantía suficiente para establecer la conexión correcta, esto es, para identificar correctamente la sensación. Para los otros, el problema estaría —siempre según Wittgenstein—, en que, independientemente de la falibilidad de la memoria, no existe criterio para detectar los fallos o aciertos de ésta.

Sin embargo, como ha señalado Kenny[43], el del diario privado no es para Wittgenstein un problema de verificación, sino, lo que es más radical, de significado. En virtud de ello, recordar la conexión correcta no consiste en identificar siempre la sensación E correctamente, sino en recordar el significado de *E*. Este problema se pone de

---

40. *PU*, § 258.

41. Véase, p. ej., Stern, K.: *Private Language and Skepticism.*

42. Véase, entre otros, Thomson, J.J.: *The Verification Principle and the Private Language argument* (i).

43. Cf. Kenny, A. *The Verification Principle and the Private Language Argument* (ii); *Wittgenstein*, p. 170-1.

manifiesto al tratar de justificar el uso posterior de *E* en el lenguaje privado. Supongamos que el autor del diario privado experimenta de nuevo una sensación e introduce otra vez el signo *E* en su diario. ¿Cuál sería el modo de establecer el significado de *E*? Cabe distinguir aquí tres posibilidades: La primera es que el hablante señalase la sensación diciendo: «Esto es *E*.» Pero esa definición no es en realidad una proposición genuina susceptible de verdad o falsedad ya que «Esto» y *E* no tienen un significado independiente; por lo tanto, cualquier significado de *E* puede ser correcto[44], y de nuevo no cabe aquí hablar de corrección.

La segunda posibilidad consistiría en establecer el significado de *E* apelando a un recuerdo privado de la sensación. El problema que se presenta aquí es que la evocación de un recuerdo de *E* está ya presuponiendo el saber lo que *E* significa, que es precisamente lo que se trata de determinar. Wittgenstein apela aquí al ejemplo de una tabla mental existente en nuestra imaginación y a la que se consulta para confirmar el significado del signo[45]. El uso de esa tabla exige que en ella la correlación establecida entre el signo y el ejemplar de la sensación sea correcta, es decir, que se recuerde cuál es la sensación a la que en la tabla le corresponde el signo *E*. Pero si efectivamente la conexión es la correcta, entonces se conoce ya de antemano el significado de *E* y la tabla presupone lo que debía confirmar; si, por el contrario, la conexión de la tabla no es la correcta, entonces la tabla puede dar por válida cualquier conexión y confirmarlo todo, con lo cual no confirma nada. Para que el recuerdo de la conexión pueda ser contrastado en la tabla, es necesario un segundo recuerdo que precisa a su vez de una comprobación. En este sentido, la contrastación de un recuerdo mediante otro recuerdo es, según Wittgenstein, comparable a comprar varios ejemplares del mismo periódico para cerciorarse de la veracidad de sus noticias[46].

La tercera opción que se le presenta al usuario de *E* consiste en dar al signo un correlato público. Wittgenstein ejemplifica este caso mediante la asociación entre la sensación y un aumento de la presión sanguínea. Aquí se está dando a *E* un uso genuino, pero no se trata ya de un término privado sino público, comprensible para cualquiera. En este caso, el que se identifique o no correctamente la sen-

---

44. Cf. *WWK*, p. 97; Kenny, A.: *Wittgenstein*, p. 173-4.
45. Cf. *PU*, § 265.
46. Cf. *PU*, § 265.

sación resulta irrelevante en sí mismo[47]. Lo que importa no es ya establecer la conexión correcta entre el signo y la sensación, sino entre aquél y el aumento de la presión sanguinea. Yo puedo identificar regularmente la sensación equivocada, pero esto no es más que una equivocación aparente, si es que al mismo tiempo recuerdo erróneamente cuál es la sensación asociada al aumento de presión. De modo que el error en la identificación de la sensación no tiene aquí importancia alguna.

La conclusión que se saca de todo lo dicho es que la definición privada no funciona como tal definición, al no poder justificar el uso posterior de la palabra[48]. El intento de establecer el significado de un término sin referencia alguna a criterios objetivos y públicos es semejante al caso de quien quiere demostrar que sabe lo alto que es poniendo la mano sobre su cabeza[49].

El rechazo wittgensteiniano del modelo de objeto y nombre ha hecho suponer a algunos intérpretes que Wittgenstein niega que palabras como «dolor» sean nombres de sensaciones. Éste es el caso de Hartnack[50], Strawson[51] y Pitcher[52], entre otros.

La base fundamental de esta interpretación ha sido una lectura incorrecta de la metáfora de las cucarachas en las cajas, donde Wittgenstein imagina un ejemplo característico de aprendizaje a partir del propio caso:

> Supongamos que todo el mundo tuviese una cajita y que en ella hubiese algo que denominamos «cucaracha». En ningún caso puede nadie mirar en la cajita de otro, y cada uno dice que él sabe, sólo de ver *su* cucaracha, lo que es una cucaracha. Pues bien, podría pasar que todo el mundo tuviese una cosa diferente en su cajita. Incluso se podría imaginar que esta cosa cambiase continuamente. Pero, ¿y si ahora la palabra «cucaracha» tuviese un uso para esta gente? No sería el de designar una cosa. La cosa de la cajita no pertenece

47. Cf. *PU*, § 270.
48. Cf. *NFL*, p. 291.
49. Cf. *PU*, § 279.
50. Cf. Hartnack, J.: *Wittgenstein*, p. 142-3. Una crítica a esta interpretación de Hartnack puede encontrarse en García Suárez, A.: *La lógica*, p. 105-6.
51. Cf. Strawson, P.F.: *Review*, p. 42ss. Strawson es criticado en este punto por N. Malcolm, en su artículo *Wittgenstein's Philosophical Investigations*, p. 92ss.
52. Cf. Pitcher, G.: *The Philosophy*, p. 282ss. Para una crítica a la interpretación de Pitcher, véase Cook, J.W.: *Wittgenstein on Privacy*, p. 319-23. Ambas interpretaciones son criticadas conjuntamente por R. Rorty en su artículo *Wittgenstein, Privileged Access and Incomunicability*.

en absoluto al juego lingüístico, ni siquiera como un *algo:* pues la cajita podría también estar vacía...

Es decir: si se construye la gramática de la expresión de la sensación según el modelo de «objeto y nombre», el objeto queda fuera de lugar como irrelevante[53].

Con esta metáfora Wittgenstein quiere mostrar precisamente lo contrario de lo que se ha pretendido: no que los términos de sensación no sean nombres, sino que la relación objeto-nombre no puede convertirlos en nombres, que es lo que efectivamente son. Como apunta García Suárez[54], la situación que aquí se describe no es la real, sino la que se deriva de la aceptación del modelo que se critica. Wittgenstein no niega que las sensaciones se puedan nombrar, sino que esto se pueda hacer en un lenguaje privado. El término «dolor» no puede ser el nombre de ningún tipo de objeto, bien porque éste debe quedar eliminado como superfluo, o porque la palabra se convierte en un mero sonido sin uso alguno y deja así de ser una palabra. Así, pues, «dolor» funciona en el lenguaje ordinario como un nombre, porque se trata de un término público, pero en un lenguaje privado no podría funcionar como tal.

Podríamos decir que más que en la delimitación del concepto «dolor» y su *status* dentro del lenguaje, la cuestión está aquí en el concepto «nombre» y la naturaleza de la relación nominativa. Lo que Wittgenstein está atacando en último término es la identificación de la relación nominativa con la conexión aislada entre el objeto y el nombre; de modo que el hecho de que «dolor» no sea el nombre de una sensación no sería más que la consecuencia de esa identificación equivocada. Lo que aquí entra en juego es de nuevo la idea de nombrar como un proceso oculto, que Wittgenstein había atacado ya en las primeras secciones de las *Investigaciones*[55]. Frente a ella, Wittgenstein mantiene que el nombrar es más que lo que una definición ostensiva puede ofrecer.

Hemos visto hasta ahora la parte negativa del examen realizado por Wittgenstein acerca de la significación de los nombres de sensaciones.

Llegados a este punto cabe preguntar cómo se refieren los términos de sensación a sus objetos, si no es a través de la relación que

53. *PU,* § 293.
54. Cf. García Suárez, A.: *La lógica,* p. 95.
55. Cf. *PU,* § 38.

aquí se ha criticado. Wittgenstein ofrece como posibilidad la siguiente respuesta:

> ... Hay palabras que se unen con la expresión original y natural de la sensación y se ponen en su lugar. Un niño se ha lastimado y grita; y entonces los adultos le hablan y le enseñan exclamaciones y, más tarde, frases. Enseñan al niño una nueva conducta de dolor[56].

Así, pues, las manifestaciones naturales del dolor constituyen el eslabón entre éste y el término «dolor», al tiempo que la expresión lingüística se constituye en un sustituto aprendido de aquéllas. La supuesta conexión inmediata establecida por la definición ostensiva se convierte en una asociación indirecta en virtud de la cual la palabra termina asumiendo con la sensación la misma relación que las expresiones naturales. La conducta del dolor se presenta así como un factor esencial para la significación del término: aun en el caso de un conocimiento innato de la palabra «dolor», ésta no podría tener un uso en el lenguaje si ese conocimiento estuviese desligado de criterios de conducta[57].

La equivalencia entre el nombre y la expresión de dolor no implica, sin embargo, que «dolor» signifique una conducta o expresión de dolor, en lugar de la sensación misma. Al situarse al mismo nivel que las expresiones naturales, la expresión lingüística, como aquéllas, expresa el dolor mismo y no una conducta. Puede sustituir, pero no describir, otras expresiones; de la misma manera que, pongamos por caso, el retorcerse puede sustituir al llorar como expresión de dolor, pero no significa «llorar». Wittgenstein se pronuncia expresamente sobre este punto, alejándose de la postura conductista:

> ¿Dices entonces que la palabra «dolor» significa propiamente el gritar? Al contrario: la expresión verbal del dolor sustituye al gritar, y no la describe[58].

En suma, la crítica wittgensteiniana a la privacidad semántica deja fuera de combate la idea de un lenguaje autónomo y de comprensión aislada. El aprendizaje y uso aislado de los conceptos de sensa-

---

56. *PU*, § 244. Cf. *NFL*, p. 295.
57. Cf. Kenny, A.: *Wittgenstein*, p. 164.
58. *PU*, § 244. Cf. *NFL*, p. 301.

ción es puramente ilusorio. Tales conceptos se adquieren dentro de un lenguaje[59]. Y todo lenguaje, también el de las sensaciones, es una forma de vida que funciona dentro de un contexto objetivo y público. Aprender el lenguaje de las sensaciones es, por asi decirlo, aprender «el modo de vida de las sensaciones», las situaciones y formas de conducta en las que ese lenguaje tiene una función determinada:

El concepto de dolor está caracterizado por su determinada función en nuestra vida[60].

3. Adscripción de sensaciones

El tema de la privacidad semántica, abordado en el apartado anterior, giraba en torno al problema de la significación de los términos en un lenguaje privado. Los dos puntos que nos quedan por examinar se refieren al conocimiento de las sensaciones, aunque en dos sentidos diferentes: en cuanto a saber de su existencia (conocer si alguien tiene dolor) y en cuanto al conocimiento de las sensaciones mismas (conocer el dolor de alguien, es decir, sentirlo). Dentro del argumento del lenguaje privado, estas cuestiones se configuran en dos tesis: la de la privacidad epistémica y la de la privacidad óntica. La primera de ellas, como su propio nombre indica, es de corte netamente epistemológico y se centra en el conocimiento y la verdad de las declaraciones de sensación; la segunda se refiere más bien a la posesión de las sensaciones, pero tiene que ver con el conocimiento en cuanto que tener una sensación equivale a sentirla. Con Kenny[61], podemos denominar estas tesis, de la incomunicabilidad y la inalienabilidad de las sensaciones, respectivamente. Procederemos en el presente apartado a examinar la primera de ellas.

La tesis de la privacidad epistémica o de la incomunicabilidad de las sensaciones se expresa, en palabras de Wittgenstein, del siguiente modo:

... Sólo yo puedo saber si realmente tengo dolor; otra persona sólo puede sospecharlo[62].

---

59. Cf. *PU*, § 384.
60. *Z*, § 532.
61. Cf. Kenny, A.: *Wittgenstein*, p. 164.
62. *PU*, § 246.

La privacidad epistémica puede dividirse en dos afirmaciones diferentes: 1) Yo sé que tengo dolor. 2) Los demás no pueden saberlo. La primera de ellas se refiere a la autoadscripción (declaraciones en primera persona acerca de las sensaciones); la segunda, a la alioadscripción o declaraciones en tercera persona. A esta última se le puede añadir una cláusula —por lo demás, evidente—: no se trata sólo de que los demás no puedan saber si yo tengo dolores, sino también de que yo a mi vez no puedo saberlo en relación a los otros. Este segundo aspecto de la alioadscripción presenta quizás una mayor relevancia desde el momento en que la perspectiva egocéntrica parte del propio caso, y resulta además decisivo en lo que concierne al problema de las otras mentes.

La tesis de la privacidad epistémica supone el desarrollo, a nivel cognoscitivo, de la engañosa asimetría que se establece entre el uso en primera y tercera personas de las palabras relativas a experiencias personales[63]: al conocimiento exclusivo y absolutamente cierto de las propias experiencias se une, como contrapartida, una completa incertidumbre y el escepticismo acerca de las experiencias ajenas.

Las dos afirmaciones que componen la tesis de la privacidad epistémica son objeto del consiguiente rechazo por parte de Wittgenstein: la primera, como un sinsentido; la segunda como falsa. Wittgenstein resume su crítica a las pretensiones del escéptico diciendo que no es cierto que los demás no sepan si yo tengo dolor, siempre que tomemos el término «saber» tal y como se usa en el lenguaje ordinario. Tampoco, como aquél podría objetar, que los demás no lo sepan con la misma certeza que yo. Porque decir de mí que sé que tengo dolor es carente de sentido.

Pasaremos a continuación a examinar detenidamente la crítica de Wittgenstein a ambas tesis, comenzando por la que se refiere a la autoadscripción.

Al comentar la frase «Yo sé que tengo dolor», Wittgenstein resume en tres afirmaciones sendos argumentos encaminados a mostrar el sinsentido de la susodicha frase:

> De mí no puede decirse en absoluto (a no ser en broma) que yo *sé* que tengo dolores. ¿Qué significa esto, aparte de que *tengo* dolores?
>
> No se puede decir que los otros aprenden mi sensación *sólo* a través de mi conducta; pues de mí no puede decirse que las aprendí: yo las *tengo*.

63. Cf. *NFL*, p. 278.

Correcto: tiene sentido decir de otros que dudan de si tengo dolor; pero no decirlo de mí mismo[64].

El primero de los argumentos viene a poner de manifiesto la equivalencia entre «sé que tengo dolor», y «tengo dolor» y, en consecuencia, la redundancia de «sé» en la primera aserción[65]. En el caso del propio dolor no hay posibilidad de separar su posesión de su conocimiento. La gramática de la palabra «saber» implica la posibilidad de la ignorancia. Para poder afirmar con sentido que yo sé que *p*, debe caber la posibilidad de que se dé *p* pero yo no lo sepa, es decir, debe existir una distinción entre el conocimiento y el estado de cosas conocido. Pero no es ésta la situación en que nos encontramos con «sé que tengo dolor», ya que aqui no puede darse el caso de que yo tenga dolor pero no lo sienta; la posesión del dolor implica su conocimiento. De ahí que la cláusula «sé que» no añada nada a «tengo dolor». La conjunción de tener dolor *y* saberlo no significa nada porque no se le puede contraponer un caso de tener dolor y no saberlo.

La segunda argumentación deduce el sinsentido de la aseveración basándose en que carece de sentido hablar de aprender o llegar a saber de las propias sensaciones. El dolor propio no es un objeto susceptible de observación e investigación, sino algo que identificamos sin echar mano de criterios de ningún tipo. «Tengo dolor» no es la conclusión de un proceso inductivo en el que el sujeto inspeccione su estado interno a fin de determinar si tiene o no dolor, sino el comienzo del juego del lenguaje. Éste es uno de los factores fundamentales que distinguen la descripción de mi estado mental de la descripción de un objeto físico como mi habitación[66].

En relación con estos dos primeros argumentos, las conferencias de Wittgenstein de 1930-1933[67] nos ofrecen un rechazo análogo de «sé que tengo dolor» como un sinsentido. Wittgenstein afirma allí que «tengo dolor de muelas» no tiene verificación posible porque la pregunta «¿cómo sabe usted que tiene dolor?» carece de sentido. Para probar esto último, plantea dos posibles respuestas a la cuestión y rechaza ambas: la respuesta «porque lo siento» no es válida, puesto que «lo siento» significa lo mismo que «lo tengo»; la respuesta «lo sé

64. *PU*, § 246.
65. Cf. *BBB*, p. 55.
66. Cf. *PU*, § 290.
67. Cf. *WLM* (III), p. 12.

por inspección» tampoco sirve, ya que implica la posibilidad de «mirar a ver» si tengo dolor, lo cual carece de sentido. Así, pues, «tengo dolor» no es cognoscible, ya que no puede ser justificada. Lo cual no implica que se use sin derecho[68].

El tercer argumento esgrimido contra la significatividad de «sé que tengo dolor» aborda el problema de la certeza y la duda en relación a las propias sensaciones. El razonamiento de Wittgenstein se resume en lo siguiente: el uso del verbo «saber» debe implicar la posibilidad de duda. Allí donde se dice con sentido «yo sé...» debe poderse decir, también con sentido, «yo dudo...» Pero en el caso de las propias sensaciones, la expresión de duda es lógicamente imposible; frases tales como «no sé si tengo dolor» son carentes de sentido[69]. Y si «no sé...» es asignificativa, también lo es su negación «sé que...» Asi como, según el primer argumento, no hay disyunción entre saber e ignorar para el caso del propio dolor, tampoco la hay aquí entre saber y dudar. En la segunda parte de las *Investigaciones* Wittgenstein vuelve sobre el tema y extiende su argumentación no sólo al dolor sino a todos los términos psicológicos:

> «Yo sé lo que quiero, deseo, creo, siento...» (y asi con todos los verbos psicológicos) es o bien un sinsentido de filósofos, o bien *no* un juicio *a priori.*
>
> «Yo sé...» puede significar «yo no dudo...» pero no significa que las palabras «yo dudo...» *carezcan de sentido,* que la duda esté lógicamente excluida[70].

La postura de Wittgenstein con respecto a «sé que tengo dolor» precisa, no obstante, ser matizada. Wittgenstein no rechaza de modo absoluto la expresión, sino el uso metafisico de ésta, que es el que da lugar al sinsentido de los filósofos. La expresión carece de sentido cuando se quiere hacer de ella, que es una proposición gramatical, un enunciado sobre hechos, en concreto sobre la naturaleza de mi experiencia; cuando se pretende, como hace el escéptico, que «sé que» añade a la posesión del dolor un conocimiento del que los demás carecen y en el que la duda está excluida *a priori.* Sin embargo, Wittgenstein cita algunos casos en que la frase en cuestión puede enunciarse con sentido:

---

68. Cf. *PU,* § 289.
69. Cf. *WLM* (III), p. 12.
70. *PU,* p. 221; cf. *UG,* § 58.

1. Cuando se dice como una broma[71].

2. Para excluir el dolor inconsciente, cuando se han fijado criterios experimentales para el caso en que una persona tenga dolor pero no lo sepa[72].

3. Enunciada como una proposición gramatical, significando que la expresión de duda carece de sentido[73].

El hecho de que «sé que tengo dolor» sea carente de sentido tiene como consecuencia inmediata el que, al decir «tengo dolor», el sujeto no está comunicando ningún tipo de conocimiento y, por consiguiente, esta última expresión no funciona como un informe acerca de un estado de cosas. Pues no se puede informar de algo de lo que carece de sentido decir que se conoce. Aquí radica precisamente el error fundamental que subyace al uso metafisico de «sé que tengo dolor»: en considerar «tengo dolor» como un informe empírico obtenido a partir de la observación de ciertos hechos internos. A pesar de su forma indicativa, esta última frase no es, según Wittgenstein, un informe o descripción de mi estado mental, por lo menos al modo en que «Hay una silla en el rincón» es un enunciado descriptivo acerca de mi habitación[74]. Ahora bien, si no es un informe, ¿qué tipo de oración es? La explicación alternativa que propone Wittgenstein en este punto se conecta con la que ya vimos acerca del aprendizaje de los términos de sensación. Se decía allí que las palabras de sensación se aprenden en conexión con las expresiones naturales y se convierten en sustitutos adquiridos de éstas. Así, pues, «tengo dolor» es una expresión aprendida de dolor, una manifestación suya, y no un informe. De ahí que el decir de alguien que sabe que tiene dolor sea tan carente de sentido como decir de él que sabe que ¡Ay!

Aquí nos encontramos con uno de los puntos más débiles de la argumentación wittgensteiniana. Pues lo que no parece en modo alguno aceptable es que la expresión «tengo dolor» pueda ser totalmente asimilada a una manifestación de dolor. Hay múltiples casos en los que «tengo dolor» es algo más que un grito de queja, es una descripción que informa a los demás acerca del propio dolor, aun cuando siga manteniendo ciertas peculiaridades que la distinguen de otros enunciados descriptivos. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la

71. Cf. *PU*, § 246.
72. Cf. *BBB*, p. 22-3 y 55.
73. Cf. *PU*, § 247.
74. Cf. *NFL*, p. 320; *PU*, § 290.

explicación que aquí ofrece Wittgenstein de dicho enunciado se presenta, no como una tesis, sino como una posibilidad que pueda dar razón de sus peculiaridades gramaticales. En concreto, como sugiere Malcolm[75], esta explicación sirve a Wittgenstein para resaltar la analogía existente entre las expresiones naturales y la expresión verbal en lo que respecta a su incorregibilidad.

Por otro lado, la postura de Wittgenstein tampoco es aquí tajante, y en la segunda parte de las *Investigaciones* presenta diversas aclaraciones a su afirmación inicial. El que «tengo dolor» sea primariamente una manifestación de dolor no obsta para que se admitan transiciones en su uso y la expresión pueda ser algo más que un grito de queja, e incluso una descripción. Así como un grito no es una descripción, sino algo más primitivo, y, sin embargo, puede informar a otros acerca del propio dolor, también la expresión lingüística puede ser un informe del dolor del sujeto, aunque éste no la use originariamente como tal[76]. Un caso claro del funcionamiento descriptivo de la expresión es, por ejemplo, el del paciente que, ante la pregunta del médico sobre su estado de salud, responde «tengo dolor». Pero incluso en este caso, un grito de dolor podría en ciertos casos proporcionar al médico la misma información que el enunciado[77].

Así, pues, parece que la postura de Wittgenstein en relación a «tengo dolor» es que su uso primario es el de expresión de dolor, lo cual no excluye otros posibles usos, como el descriptivo, dependiendo siempre del contexto particular en que se utiliza[78]. Quizá se podría sintetizar esto diciendo que «tengo dolor» se usa como expresión, pero puede funcionar también como descripción. Esto se explica entre otras cosas porque, como veremos más adelante, «tengo dolor», en cuanto expresión adquirida, es uno de los criterios a los que se atienen los demás para adscribir dolor a uno mismo.

En conclusión, lo que Wittgenstein pretende no es eliminar la posibilidad de que la declaración de dolor en primera persona funcione como una descripción sino atacar el carácter exclusivo con que se le atribuye la función descriptiva y relegar ésta a un lugar secundario. No es que la declaración equivalga siempre a un grito de dolor, sino que no siempre es la descripción de un estado interno[79].

75. Cf. Malcolm, N.: *Wittgenstein's,* p. 80-1.
76. Cf. *PU,* p. 189.
77. Cf. Kenny, A.: *Wittgenstein,* p. 176-7; *The Verification Principle* (II), p. 225-6.
78. Cf. *PU,* p. 188.
79. Cf. *PU,* p. 189; *NFL,* p. 301, nota 21.

Al mismo tiempo, Wittgenstein quiere poner de manifiesto el peligro que se corre al decir que «tengo dolor» describe mi estado mental, ya que la palabra «describir» puede inducir a equívocos y llevarnos a asimilar la descripción del dolor a la de un objeto físico. Pues, aun cuando admitamos que la declaración es en un cierto caso una descripción, es necesario tener en cuenta las peculiaridades del juego lingüístico en que se utiliza. Las descripciones son instrumentos para usos particulares; y el uso de una descripción en el caso de un estado mental difiere específicamente del de un objeto físico. La diferencia fundamental está aquí en que en la primera, como ya vimos, lo que se dice no es algo extraído de los hechos, fruto de la observación de las sensaciones o la conducta propias[80].

Por otra parte, la postura de Wittgenstein en lo que se refiere a «tengo dolor» —y en general a todas las declaraciones psicológicas en primera persona— no parece implicar la privación de valores de verdad para tales oraciones. «Tengo dolor» puede ser un enunciado verdadero o falso, del mismo modo que un quejido puede o no estar justificado. Pero así como se trata de un tipo de descripción *sui generis,* también sus valores de verdad tienen un carácter peculiar. Teniendo en cuenta que la declaración de dolor no procede de una observación ni está basada en criterios, y que tampoco es verificable, el único criterio de verdad radica en la buena fe de quien la enuncia. Así, pues, la verdad de la declaración coincide con su veracidad:

> Los criterios para la verdad de la *confesión* de que yo haya pensado esto y lo otro, no son los de la *descripción* verdadera de un proceso. Y la importancia de la confesión verdadera no consiste en que reproduzca con seguridad correctamente cualquier tipo de proceso. Consiste más bien en las especiales consecuencias que se pueden sacar de una confesión cuya verdad está garantizada por los especiales criterios de *veracidad*[81].

Con todo esto, Wittgenstein pretende dar razón de las peculiaridades gramaticales que presenta la declaración en primera persona, y de por qué el propio dolor no es cognoscible. En páginas posteriores volveremos a examinar el *status* de las oraciones psicológicas en primera persona y sus relaciones con los enunciados alioadscriptivos, una vez que hayamos considerado las características de estos últimos. Así, pues, pasaremos inmediatamente a examinar las oraciones del ti-

---

80. Cf. *PU,* § 290-2; *NFL,* p. 319.

81. *PU,* p. 222.

po «él tiene dolor» y con ello el segundo problema suscitado por la tesis de la privacidad epistémica: la alioadscripción de sensaciones.

Como ya vimos, el problema de la alioadscripción en la tesis de la privacidad epistémica se expresa en la afirmación de que los demás no pueden saber si yo tengo dolor sino, a lo sumo, conjeturarlo[82]. Esta incertidumbre con respecto a las sensaciones ajenas contrastaba además con la certeza absoluta en relación a las propias, certeza que, como también se ha visto, queda descalificada por Wittgenstein. El segundo paso de la argumentación wittgensteiniana irá encaminado a mostrar que, así como la certeza sobre el propio dolor no es tal, tampoco es tal la incertidumbre acerca del dolor ajeno.

Una de las causas que impulsan al escéptico a afirmar que los demás no pueden saber si él tiene dolor —o, a la inversa, que él no puede saber si los demás lo tienen— es la confusión entre el conocimiento y la posesión del dolor. Se supone que conocer el dolor es lo mismo que sentirlo y, dado que yo no puedo tener los dolores de otro, tampoco puedo conocerlos. Pero en este caso, el escéptico se está refiriendo a una imposibilidad lógica, no fáctica (aunque bajo la apariencia de una proposición empírica). Lo que el escéptico pretende afirmar es que no tiene sentido decir que yo conozco el dolor de otro. Pero entonces tampoco tiene sentido decir que no lo conozco. El saber no es aquí una meta inalcanzable frente al mero conjeturar, sino algo lógicamente imposible. En este sentido, la aserción «no puede saberse cuando *A* tiene dolores» es análoga a «no hay objeto en una carrera de resistencia»[83].

Otra de las razones aducidas por el escéptico es la posibilidad de simulación del dolor. Una persona puede comportarse como si tuviese dolor, cuando en realidad no lo tiene. En tal caso, los demás individuos se ven impedidos para detectar el fingimiento, ya que sólo pueden atenerse a la conducta del sujeto para juzgar si realmente tiene dolor, sin posibilidad alguna de contrastar el dolor mismo. Y si esto sucede en ciertos casos, no hay obstáculo alguno para afirmar que pueda suceder en todos, y se hace así posible suponer que toda conducta de dolor ajena es una mera simulación. El escéptico está aquí estableciendo una generalización a partir de un número reducido de casos.

A esto responde Wittgenstein que, en primer lugar, hay casos en los que el supuesto de la simulación no tiene sentido, por ejemplo, en

82. Cf. *PU*, § 246.

83. Cf. *BBB*, p. 54.

los niños y los animales. La simulación y la mentira son juegos del lenguaje complejos que exigen el dominio de unas habilidades que ni el niño ni el animal han llegado a adquirir[84]. De manera semejante, tampoco tiene sentido hablar de simulación en casos como el de un hombre a quien vemos gritar entre las llamas[85]. El concepto de simulación se constituye a partir del de autenticidad, y la generalización de aquél a todos los casos lo convertiría en un concepto inútil[86]. Al extrapolar el caso de la simulación, el escéptico convierte en regla lo que sólo es excepción. La posibilidad de simulación aparece únicamente en circunstancias específicas, pero en la mayoría de las situaciones de la vida ordinaria ni siquiera se plantea:

> De aquel que veo, con causa evidente, doblarse de dolor, no pienso que sus sentimientos me estén ocultos[87].

La raíz profunda de la que surgen las dudas del escéptico se encuentra en la idea de que, puesto que «él tiene dolor» es un informe sobre su estado mental, para comprobar si es verdadero debe compararse el enunciado con su dolor, lo cual es imposible porque se trata de un objeto privado. Wittgenstein ataca esta idea aduciendo que en el juego del lenguaje con «dolor» no toma parte la figura del dolor y, por consiguiente, no hay comparación del dolor con su figura. La tesis de Wittgenstein en este punto se resume en la metáfora del puchero:

> Por supuesto, si el agua hierve en el puchero, entonces sale vapor del puchero y también la figura del vapor sale de la figura del puchero. Pero ¿qué ocurriría si uno insistiese en decir que debe haber también algo hirviendo en la figura del puchero?[88]

Esta metáfora ha sido objeto de controversia y, unida a la que ya vimos de las cucarachas en las cajas, ha dado lugar a una interpretación conductista de Wittgenstein por parte de algunos autores. Así Pitcher[89], mantiene que lo que Wittgenstein pretende decir con esta

---

84. Cf. *PU*, § 249-250; p. 229.
85. Cf. *NFL*, p. 318; *Z.*, § 570.
86. Cf. *Z*, § 571.
87. *PU*, p. 223.
88. *PU*, § 297.
89. Cf. Pitcher, G.: *The Philosophy*, p. 298-300.

metáfora es que en el juego del lenguaje con «dolor» no entra el dolor sino sólo la conducta. Donagan[90] ha aclarado esta cuestión apelando a la distinción wittgensteiniana entre representación imaginativa *(Vorstellung)* y figura *(Bild)*[91]. Lo que Wittgenstein niega no es que el dolor forme parte del juego del lenguaje, sino que lo haga la figura del dolor. El término «dolor» no funciona aquí como una figura —una representación directa— del dolor, sino como una representación indirecta que en este juego del lenguaje no puede ser reemplazada por ninguna figura[92]. Asi, pues, en el juego lingüístico del dolor se pueden distinguir los siguientes elementos: dentro de lo representado, el cuerpo (el puchero), la conducta de dolor (el vapor) y el dolor mismo (el agua); dentro de la representación, la figura del cuerpo, la de la conducta y la *Vorstellung* del dolor. Por consiguiente, también la sensación aparece representada en el enunciado, aunque de modo diferente, de como lo está el cuerpo y la conducta. Y, por lo mismo, la comparación que se hace entre la expresión y el dolor es diferente de la que se establece con la conducta[93]. En suma, la representación lingüistica del dolor no figura el dolor mismo de forma directa, pero no se entiende sin una referencia indirecta a él.

Asi, pues, la expresión «él tiene dolor» no es algo que deba compararse con su dolor sino con su conducta. Para asegurarse de que alguien tiene dolor, resulta del todo irrelevante que uno se pinche con una aguja a fin de tener ante su mente el significado de «dolor». Porque lo que aqui se necesita no es un ejemplar, sino el concepto de dolor[94].

En consecuencia, las pretensiones del escéptico en relación con el dolor ajeno resultan falaces. Podemos estar tan seguros de las sensaciones de los demás como de que $2 \times 2 = 4$, aunque la seguridad en cada caso es de diferente tipo lógico; pues el tipo de certeza es sumi-

---

90. Cf. Donagan, A.: *Wittgenstein on Sensation,* p. 329ss.

91. Cf. *PU,* § 301. Adopto la traducción que hace Donagan de *Vorstellung* por «representación imaginativa» en lugar de la que hace Anscombe por «imagen».

92. Cf. *PU,* § 300.

93. «But the sense in which an image is an image is determined by the way in which it is compared with reality. This we might call the method of projection. Now think of comparing an image of A's toothache with his toothache. How would you compare them? If you say, you compare them *indirectly* via his bodily behaviour, I answer that this means you *don't* compare them as you compare the picture of his behaviour with his behaviour» (*BBB,* p. 53).

94. Cf. *Z,* § 546-8.

nistrado por el tipo de juego lingüístico[95]. Es verdad que en ciertos casos podemos dudar de si otro tiene realmente dolor, pero también lo es que la duda presupone la certeza[96].

Al principio de este apartado me referí a la engañosa asimetría entre los usos de las oraciones psicológicas en primera y tercera personas, que se halla en la base de la postura escéptica. En efecto, el escéptico realiza una comparación entre el caso propio y el ajeno, afirmando la absoluta superioridad del primero. Dicha comparación se establece como si ambos fuesen casos del mismo tipo, cuando, según Wittgenstein, «yo tengo dolor» y «él tiene dolor» están a distinto nivel gramatical. Las opiniones de Wittgenstein en torno a la relación entre ambas expresiones fueron sufriendo diversas modificaciones a lo largo de su evolución filosófica. Para concluir este apartado, expondré brevemente las principales fases de su desarrollo.

Durante la época en que redactó las *Observaciones,* en la que mantuvo una expresa postura verificacionista, Wittgenstein distinguió dos tipos entre lo que usualmente se denominan «proposiciones»: las proposiciones en sentido estricto o proposiciones genuinas, y las hipótesis[97]. Las proposiciones aparecen como registros de experiencia inmediata que son verificados directamente en la experiencia, mientras que las hipótesis son construcciones realizadas a partir de aquéllas, y no pueden ser verificadas conclusivamente. De acuerdo con esta distinción, «tengo dolor» es una proposición y «él tiene dolor» una hipótesis. La profesión de verificacionismo durante esta época obligó a Wittgenstein a realizar un análisis de «él tiene dolor» en términos conductistas: dado que dos hipótesis tienen el mismo sentido si ambas son confirmadas por las mismas experiencias[98], se sigue que «él tiene dolor» puede tener el mismo sentido que «él se comporta como me comporto yo cuando tengo dolor»[99].

Algunas de las opiniones expresadas durante este período sobre el tema se mantuvieron en la segunda época. Pero ya al final de las conferencias de 1930-1933, Wittgenstein fue abandonando su postura verificacionista y la distinción entre proposiciones e hipótesis. Frente a su anterior punto de vista, llegó a la conclusión de que no hay verificación posible para «tengo dolor» y terminó afirmando que «yo

95. Cf. *PU,* p. 224.
96. Cf. *UG,* § 115.
97. Cf. *PB,* § 225ss; *WWK,* p. 99-100.
98. Cf. *PB,* § 225.
99. Cf. *PB,* § 65.

tengo dolor» y «él tiene dolor» están a distinto nivel gramatical y no son valores de una misma función proposicional «*x* tiene dolor»[100]. Esta idea se desarrolla en las obras inmediatamente siguientes, en las que aparece ya la concepción de las declaraciones en primera persona como expresiones adquiridas:

> La diferencia entre las proposiciones «yo tengo dolor» y «él tiene dolor» no es la de «L.W. tiene dolor» y «Smith tiene dolor». Más bien corresponde a la diferencia entre quejarse y decir que alguien se queja[101].

Posteriormente, en la segunda parte de las *Investigaciones* y en *Zettel,* Wittgenstein, como ya vimos, matizó su opinión admitiendo el uso descriptivo para la declaración en primera persona —lo cual no implica, como pretende Donagan[102], el abandono de este punto de vista—. Así podemos leer en *Zettel*:

> Frases en la tercera persona del presente: información. En primera persona del presente: expresión. (No es así del todo.)
> La primera persona del presente, emparentada con una expresión[103].

La distinción de nivel gramatical entre los enunciados en primera y tercera personas explica así las diferentes características de cada uno de ellos. Entre ellas hemos visto que frente a «él tiene dolor», «yo tengo dolor» no es cognoscible ni conlleva la posibilidad de error. Tampoco es, por lo mismo, el resultado de una observación ni está sujeta a criterios, sino que es ella misma criterio para la alioadscripción. Tampoco es verificable en el sentido usual, sino que ostenta criterios especiales de verdad. Finalmente, la autoadscripción no comporta, al contrario que la alioadscripción, la identificación de un sujeto[104], como veremos en páginas ulteriores.

Por último, la distinción de nivel de los dos tipos de declaración no implica una teoría del doble significado de «dolor», que fue expresamente rechazada por Wittgenstein[105]. Tanto en su uso auto como alioadscriptivo, «dolor» significa una sensación. La diferencia

---

100. Cf. *WLM* (III), p. 12.
101. *BBB,* p. 68.
102. Cf. Donagan, A.: *Wittgenstein,* p. 326-7.
103. *Z,* § 472.
104. Cf. *WLM* (III), p. 13ss; *BBB,* p. 66ss; *PU,* § 404ss.
105. Cf. *WLM* (III), p. 12-13.

está en que en el primer caso la referencia al dolor es directa, mientras que en el segundo se establece a través de la conducta.

4. La privacidad óntica

Es tiempo ya de abordar la tercera y última de las características del argumento del lenguaje privado: la privacidad óntica. En ella, como ya dijimos, se configura el segundo sentido en el que el término «privado» puede aplicarse a las sensaciones, y su examen nos enfrenta con el tema de la posesión del dolor. Wittgenstein expresa este supuesto del lenguaje privado en la afirmación: «Otra persona no puede tener mis dolores»[106].

La privacidad óntica constituye el fundamento último de las otras dos tesis del lenguaje privado. En efecto, las afirmaciones de que los términos referidos a las sensaciones sólo son comprensibles para el propio sujeto (privacidad semántica), y de que él es el único que puede saber si tiene sensaciones (privacidad epistémica) se apoyan en última instancia en que solamente él puede sentir sus sensaciones o, en otras palabras, en que aquéllas son objetos privados inalienables.

Sin embargo, y como se ha podido comprobar, la crítica de Wittgenstein a las dos primeras tesis del lenguaje privado no se basa en un ataque a la privacidad óntica, sino que va dirigido a cada una de ambas tesis en sí mismas. Por ello, la validez de estas críticas puede juzgarse independientemente de la cuestión de si las sensaciones son o no privadas. De hecho, Wittgenstein no va a negar, como es natural, que las sensaciones sean objetos privados, al menos en algún sentido. Pero sí tiene algo que decir acerca del modo en que el argumento de lenguaje privado plantea el tema de la privacidad óntica de las sensaciones. La argumentación de Wittgenstein nos muestra que el aceptar la premisa del escéptico —el que las sensaciones son privadas— no compromete en modo alguno a aceptar sus conclusiones —el que su conocimiento y el significado de sus nombres sean también privados—. En efecto, las conclusiones del escéptico no son sino el resultado de un planteamiento erróneo de las premisas.

Tras haber expresado la tesis de la privacidad óntica según la cual ningún otro puede tener mis dolores, Wittgenstein se pregunta:

106. Cf. *PU*, § 253.

¿Cuáles son *mis* dolores? ¿Qué vale aquí como criterio de identidad?[107]

La problemática aquí planteada por Wittgenstein se puede desglosar en dos cuestiones diferentes: la del poseedor del dolor y la de los criterios de identidad del dolor[108]. La primera se pregunta por el sentido de la expresión «el dolor *de* otro»; la segunda, por el de «el *mismo* dolor que otro».

Antes de examinar directamente la tesis de la privacidad óntica, Wittgenstein se ocupa de establecer una serie de distinciones encaminadas a delimitar de manera estricta dicha tesis. Tales distinciones se relacionan con la primera cuestión que hemos apuntado —la del poseedor del dolor—, y llevan a Wittgenstein a establecer los criterios de posesión del dolor y a criticar la identificación de «mi dolor» con «el dolor sentido en mi cuerpo».

En sus conversaciones con Schlick[109], Wittgenstein establece una distinción entre las proposiciones «no puedo sentir dolor en su diente» y «no puedo sentir su dolor de dientes», calificando la primera como una proposición empírica con sentido y la segunda como un sinsentido. Esta distinción aparece desarrollada más tarde en el *Cuaderno azul*[110]. donde Wittgenstein separa expresamente la primera proposición de la tesis del escéptico. Para ello muestra que, a diferencia de la proposición metafísica de aquél, en «no puedo sentir dolor en su diente» se está expresando una imposibilidad fáctica, no lógica. Es cierto que por regla general no tenemos dolores en el cuerpo de otra persona, pero ello no implica que sea inconcebible. En apoyo de esto, Wittgenstein imagina la siguiente situación:

> Supongamos que siento un dolor que, sobre la sola evidencia del dolor, por ejemplo, con los ojos cerrados, yo llamaría un dolor en mi mano izquierda. Alguien me pide que toque el lugar dolorido con mi mano derecha. Lo hago así y al mirar alrededor percibo que estoy tocando la mano de mi vecino[111].

Por consiguiente, el decir que uno no puede sentir dolor en el cuerpo de otra persona es una afirmación con sentido, que expresa un conocimiento empírico y que además es verdadera. (Por supuesto,

107. *PU*, § 253.
108. Cf. Kenny, A.: *Wittgenstein*, p. 167.
109. Cf. *WWK*, p. 49.
110. Cf. *BBB*, p. 48ss.
111. *BBB*, p. 49. Cf. *WWK*, p. 49; *PB*, § 60.

siempre que «poder» no se emplee aquí en el sentido de posibilidad lógica, ya que en tal caso sería falsa, como se ha mostrado.) Pero no es esto lo que el escéptico pretende decir con la tesis de la privacidad óntica. Éste puede admitir sin ningún reparo la posibilidad de tener dolor en las muelas de otra persona, lo cual no le impide seguir manteniendo que no puede sentir *sus* dolores de muelas[112]. Y, en este caso, la imposibilidad a la que se refiere el escéptico sí es de carácter lógico.

Con estas precisiones Wittgenstein no sólo delimita la tesis del escéptico evitando una posible confusión con otros tipos de proposiciones, sino que además nos proporciona algunos datos en torno a los criterios de posesión del dolor. Al distinguir la proposición metafísica y la proposición empírica a las que hemos aludido, Wittgenstein pone de manifiesto la diferencia existente entre mi dolor y el dolor en mi cuerpo. Esto significa que el criterio que determina la posesión del dolor no se encuentra en la posesión del cuerpo donde aquél se localiza. En otras palabras, mis dolores no son necesariamente los dolores sentidos en mi cuerpo, ya que yo podría sentir mi dolor en el cuerpo de otro; y, a la inversa, tampoco los dolores sentidos en mi cuerpo son necesariamente mis dolores, pues también otro podría sentir sus dolores en mi cuerpo.

Así, pues, el lugar del dolor no es un criterio de su posesión. Este hecho pone de relieve la diferencia que existe entre la gramática de «*A* tiene dolor de muelas» y la de proposiciones del tipo «*A* tiene una muela de oro», así como de los distintos usos que tiene en cada caso la palabra «tener»[113]. «*A* tiene una muela de oro» significa que la muela está en la boca de *A*[114]. Frente al caso del dolor, aquí el lugar constituye un criterio de posesión.

La idea de que no es el lugar del dolor lo que determina su posesión puede traducirse en que el dolor no es posesión de un cuerpo. Esto lo expresa Wittgenstein en las *Investigaciones* diciendo:

> ¿Hasta qué punto no siente mi mano los dolores sino yo en mi mano? ...
> Si uno tiene dolores en la mano, entonces la mano no lo dice (a menos que lo escriba), y no se consuela a la mano, sino al doliente: se le mira a los ojos[115].

---

112. Cf. ***BBB***, p. 53.
113. Cf. ***BBB***, p. 49 y 53.
114. Cf. ***BBB***, p. 49.
115. ***PU***, § 286.

Hasta el momento sólo se ha visto la crítica negativa de Wittgenstein en lo relativo a la posesión del dolor. Cabe entonces preguntarse: si mis dolores no son los dolores sentidos en mi cuerpo, ¿cuáles son? La respuesta de Wittgenstein a esta cuestión se nos ofrece también en las *Investigaciones:* el poseedor del dolor es aquel que lo expresa:

> La conducta de dolor puede indicar el lugar dolorido; pero la persona que sufre es aquella que expresa el dolor[116].

Con lo dicho hasta ahora queda establecido lo que no es la postura del escéptico al tiempo que, en virtud del criterio wittgensteiniano de posesión del dolor, la proposición «otra persona no puede sentir mis dolores» deviene equivalente a «otra persona no puede sentir los dolores que yo expreso». Pero nos toca ahora ver cuál es el sentido de esta afirmación; y la pregunta fundamental a este respecto es cómo se distinguen mis dolores —o los dolores que yo expreso— de los dolores ajenos. Ello nos lleva a enfrentarnos con la segunda de las cuestiones apuntadas arriba: la de los criterios de identidad del dolor.

¿Qué es lo que distingue su dolor de muelas del mío? ¿Cuál es el sentido de la expresión «el mismo dolor»? En el caso de los objetos físicos, la identidad numérica se distingue de la identidad cualitativa; es perfectamente correcto decir: «Esta silla no es la que viste ayer, pero es exactamente igual.» Pero en lo que respecta a las sensaciones, en la misma medida en que tiene sentido decir que mi dolor es igual que el suyo, lo tiene también el afirmar que ambos tenemos el mismo dolor[117]. Pues al no tratarse de objetos materiales, no encontramos en ellos un principio de individuación que garantice su distinción numérica cuando se da una identidad cualitativa.

Las sensaciones se distinguen unas de otras por propiedades tales como la intensidad, y por su localización[118]. Si dos personas, *A* y *B*, tuvieran un dolor de características y localización exactamente iguales, podríamos decir que ambos tienen el mismo dolor. A esto el escéptico respondería que no se trata de un mismo dolor, sino de dos dolores distintos sentidos en lugares correspondientes. Pero frente a ello puede aducirse el caso, señalado por Wittgenstein, de dos hermanos siameses que sintieran dolor en el mismo lugar, y no meramente en lugares correspondientes[119].

116. *PU*, § 302.
117. Cf. *PU*, § 253.
118. Cf. *PB*, § 61 y 65.
119. Cf. *PU*, § 253.

A pesar de todo, el escéptico podría replicar que, aun en el caso de que *A* y *B* fueran hermanos siameses, el dolor sentido en su cuerpo no sería el mismo dolor, porque una cosa es el dolor de *A* y otra el dolor de *B*. Pero entonces el escéptico está haciendo del poseedor del dolor una característica definitoria del mismo[120]. Y, en tal caso, su afirmación «otra persona no puede tener mis dolores» se revela como un enunciado gramatical acerca de la expresión «el mismo dolor»[121]. La imposibilidad de que otro tenga mis dolores, no radica en el dolor mismo, sino en el posesivo *mis*. Mas así entendida, la privacidad vale, no sólo para las sensaciones, sino para cualquier objeto: si convertimos al poseedor de un objeto en una característica definitoria de éste, entonces la proposición «otro no puede tener mi *x*» es verdadera en todo caso cualquiera que sea el objeto designado por *x*.

Por consiguiente, la afirmación del escéptico no dice nada acerca de la naturaleza del dolor, sino del uso del término «dolor»; nos encontramos de nuevo al escéptico proponiendo como afirmación empírica lo que no es sino un enunciado gramatical:

> La proposición «Las sensaciones son privadas» es comparable a «El solitario se juega solo»[122].

Así, pues, la tesis de la privacidad óntica no proporciona ninguna característica especial de las sensaciones que pueda constituir un impedimento para su cognoscibilidad. Es cierto que las sensaciones son privadas: yo no puedo compartir mi dolor de muelas con mi amigo, del mismo modo que comparto con él mi bocadillo, ni tampoco dárselo como regalo de cumpleaños. Pero este rasgo no es exclusivo de las sensaciones: así como otro no puede tener mi dolor, tampoco puede tener mi estornudo, lo cual no obsta para que pueda conocerlo.

La única diferencia que hay entre mi dolor y mi estornudo es que el primero puedo mantenerlo en secreto[123] y no así el segundo. Éste es el único sentido en que las sensaciones ostentan una privacidad especial. Pero si «privado» significa «secreto», entonces el escéptico no tiene derecho a decir que las sensaciones son privadas, sino sólo que *algunas* sensaciones lo son.

---

120. Cf. *PB*, § 61.
121. Cf. *BBB*, p. 54.
122. *PU*, § 248.
123. Cf. *NFL*, p. 314 ss.

Concluimos asi el examen de las tres tesis características del lenguaje privado, cuya crítica por parte de Wittgenstein nos muestra la experiencia privada como una construcción degenerada de nuestra gramática[124]. El «problema» de la experiencia privada descansa en último término en una confusión entre investigaciones fácticas y conceptuales[125]. La del escéptico, como todas las cuestiones metafísicas, expresa una falta de claridad sobre la gramática de las palabras bajo la forma de una cuestión científica[126]. A fin de evitar esta confusión, origen de todos los problemas filosóficos, Wittgenstein sugiere:

> En vez de «No se puede», di: «No hay en este juego». En vez de: «No se puede enrocar en el juego de damas», «No hay enroque en el juego de damas»; en vez de: «No puedo mostrar mi sensación», «No hay en el uso de la palabra "sensación", ninguna mostración de lo que se tiene»...[127]

5. Solipsismo e identidad personal

En las primeras páginas del presente capítulo nos referimos al solipsismo como la postura límite de la perspectiva egocéntrica. A lo largo de los siguientes apartados hemos ido examinando sucesivamente los distintos aspectos de la crítica wittgensteiniana al argumento del lenguaje privado en cuanto configuración a nivel lingüístico de la perspectiva egocéntrica. Por lo tanto, y en la medida en que esta última es afectada por las argumentaciones de Wittgenstein, también deberá serlo, y con más razón, el solipsismo y todas las demás concepciones filosóficas que adoptan ese punto de partida. Sin embargo, no habrá de resultar reiterativo el que ahora nos detengamos, aunque sea brevemente, a considerar algunas de las objeciones que Wittgenstein plantea directamente contra la metafísica solipsista, recogidas principalmente en el *Cuaderno azul*. Este examen tendrá además la ventaja de sacar a la luz algunas de las opiniones de Wittgenstein en torno a la identidad personal y al uso del término «yo». De momento nos limitaremos a ver esta crítica concreta para, en el capítulo siguiente, recoger de manera global las aportaciones que el pensamien-

124. Cf. *NFL*, p. 314.
125. Cf. *Z*, § 458.
126. Cf. *BBB*, p. 35.
127. *Z*, § 134.

to del segundo Wittgenstein ofrece en relación con el problema de las otras mentes.

En su intento de llevar hasta sus últimas consecuencias el punto de partida egocéntrico, el solipsista pasa por dos fases principales: la primera consiste en dar el salto desde la privacidad óntica hasta la privacidad epistémica: puesto que las sensaciones son privadas, yo sólo puedo saber acerca de mis propias sensaciones; yo sé que oigo, veo, tengo dolor, etc., pero en lo que respecta a los demás, debo creerlo. En el segundo momento, el solipsista llega incluso a negar el sentido de la creencia en las experiencias ajenas al no existir ninguna evidencia acerca de ellas[128]. La suposición de que otros tienen experiencias no es ya ni siquiera una hipótesis frente a la seguridad de las propias, pues trasciende toda experiencia posible y, en consecuencia, no puede ser respaldada por un significado[129]. En este segundo momento entra también en juego la privacidad semántica: puesto que «dolor» es un término aprendido únicamente a partir del propio caso y en última instancia significa «mi dolor», la adjudicación de dolores a otro que no sea yo carece absolutamente de sentido.

A raíz de todo esto, el solipsista se pregunta: «Si lo que yo siento es siempre únicamente *mi* dolor, ¿qué significado puede tener la suposición de que alguien más tiene dolor?»[130]. De este modo, su postura deriva en afirmaciones tales como «sólo mi dolor es real»[131], «sólo yo siento dolor real» o «sólo yo veo (u oigo) realmente»[132].

En las *Investigaciones,* al tratar el tema de la experiencia privada, Wittgenstein lanza de forma inesperada una observación acerca de la finalidad de la filosofía:

> ¿Cuál es tu objetivo en filosofía? Mostrar a la mosca la salida de la trampa *(Fliegenglas)*[133].

El sentido de esta afirmación aparece aclarado en las *Notes for Lectures,* donde se presenta al solipsista como el prototipo de la «mosca filosófica»:

---

128. Cf. *BBB.* p. 46.
129. Cf. *BBB.* p. 48.
130. Cf. *BBB,* p. 56.
131. Cf. *BBB.* p. 57.
132. Cf. *BBB,* p. 60.
133. *PU,* § 309.

El solipsista revolotea y revolotea en la campana cazamoscas, choca contra las paredes, revolotea de nuevo. ¿Cómo se puede hacerle parar?[134]

El solipsista se debate por salir de la trampa gramatical que él mismo se ha construido y desespera de su intento, convencido de que las barreras que le aprisionan están impuestas por la realidad misma, cuando de hecho son ficticias. Wittgenstein pretende mostrar al solipsista que el suyo es un mero problema de notación, originado por una insatisfacción con la gramática de nuestro lenguaje. El solipsista no está, en el fondo, pretendiendo negar nada acerca de los hechos, sino únicamente mostrando su desacuerdo con el uso que damos a las palabras —aunque, eso si, bajo la forma de un desacuerdo con el modo de concebir la realidad—[135].

La primera barrera que el solipsista levanta contra si mismo es la ya mencionada confusión entre imposibilidad lógica e imposibilidad física. La privacidad óntica se le presenta como una barrera insuperable que no le permite llegar a la experiencia de otra persona más allá de la observación de su conducta[136]. Al expresar la inalienabilidad de las sensaciones en la frase «yo no puedo sentir su dolor», el solipista se deja seducir por la analogía existente entre ésta y otras formas de expresión tales como «es imposible para un ser humano cruzar a nado el Atlántico» o «tres personas no pueden sentarse una al lado de otra en un banco de una yarda de longitud»[137]. Así, pues, el solipsista opera con el modelo de la imposibilidad física; pero, al mismo tiempo, ésta le resulta excesivamente débil para lo que él quiere afirmar, y se ve obligado a darle una connotación lógica. Así como las otras dos expresiones anotadas permiten la sustitución del «no puedo» o «no se puede» por «podría ser», esta sustitución no cabe en el caso de «yo no puedo sentir su dolor», pues para el solipsista «imposible» equivale aquí a «inconcebible». De este modo, su afirmación pone de manifiesto una indecisión entre la imposibilidad lógica y la física[138]: de la última toma el carácter empírico y de la primera el de necesidad. Así pretende con su afirmación expresar una barrera que, aunque impuesta por la realidad de las cosas, no es, como todas

134. *NFL*, p. 300, nota 20.
135. Cf. *BBB*, p. 56ss.
136. Cf. *BBB*, p. 56.
137. Cf. *BBB*, p. 54 y 56.
138. Cf. *BBB*, p. 56.

las imposibilidades fácticas, contingente, sino absolutamente insuperable.

Wittgenstein apunta dos razones fundamentales que explican la situación del solipsista: la primera es la oposición a una determinada forma de expresión; la segunda, una inclinación profunda a utilizarla, ya que suena bien en el lenguaje y además existen otras formas de expresión muy similares que se utilizan en otros sectores del mismo. El solipsista comienza por declararse en contra de la expresión «yo tengo su dolor». Pero en lugar de eliminarla del lenguaje, la encuentra apropiada en algún sentido, en virtud de su analogía con otras expresiones como «yo tengo sus zapatos». Entonces la elimina añadiéndole la cláusula «no puedo» y cree así que la está rechazando como universalmente falsa[139].

La barrera del solipsista se desvanece cuando se hace clara la distinción entre la imposibilidad física y la lógica y se le muestra cuál es el sentido que en realidad tienen sus palabras, cuyo uso metafisico no expresa una dificultad real sino un anhelo insatisfecho[140].

Una de las causas fundamentales que llevan al solipsista a caer en su «trampa metafísica» es el hecho de que las mismas palabras que él está utilizando para expresar su disconformidad con el uso del lenguaje pueden servir también para enunciar hechos de experiencia. Así ocurre, por ejemplo, con la afirmación «sólo mi dolor es real», que puede significar que todos los demás están fingiendo[141]. Pero no es éste el sentido de las palabras del solipsista. Al decir que sólo su dolor es real, aquél no está manteniendo que, como fruto de una investigación empírica de los casos ajenos, haya llegado a la conclusión de que todos los demás están fingiendo cuando manifiestan dolor. Su enunciado no es comparable al de quien adivina que le están gastando una broma o al de quien está presenciando una representación teatral en la que el protagonista es herido. Tampoco va a dejar el solipsista de compadecerme cuando yo dé muestras de dolor[142]. Con su

139. Cf. *BBB*, p. 56.

140. «What we did in these discussions was what we always do when we meet the word *can* in a metaphysical proposition. We show that this proposition hides a grammatical rule. That is to say, we destroy the outward similarity between a metaphysical proposition and an experiential one, and we try to find the form of expression which fulfils a certain craving of the metaphysician which our ordinary language does not fulfil and which, as long as it isn't fulfilled, produces the metaphysical puzzlement» (*BBB*, p. 55).

141. Cf. *BBB*, p. 57.

142. Cf. *BBB*, p. 59.

afirmación no se opone de hecho a que los demás tengan dolor, sino al significado que el término «dolor» ostenta en el lenguaje:

> El hombre que dice «sólo mi dolor es real» no pretende decir que ha descubierto mediante los criterios comunes —es decir, los criterios que dan a nuestras palabras sus significados comunes— que las otras personas que decian que tenian dolores estaban mintiendo. Sino que contra lo que se rebela es contra el uso de *esta* expresión en conexión con *estos* criterios. Esto es, pone objeciones a que se use esta palabra del modo particular en que se usa comúnmente[143].

Así, pues, lo que en definitiva hace el solipsista es rebelarse contra una convención lingüistica, aunque sin ser consciente de ello. Wittgenstein lo compara a un hombre que pretende dividir el país de un modo distinto al usual y quiere utilizar el nombre «Devonshire» para una región delimitada de forma diferente a la convencional. Pero en lugar de decir: «¿No es absurdo hacer de *esto* un distrito, trazar los límites *aquí*?», afirma: «El Devonshire *real* es éste»[144].

Por consiguiente, el solipsista no discrepa con nosotros en cuestiones de hecho sino que únicamente pretende reservarse el calificativo «real» para sus propias experiencias, y quizás también el nombre «experiencia». Sería éste un caso semejante al del uso preeminente del lenguaje por un individuo determinado, al que Wittgenstein alude en diversas ocasiones[145]. Pero entonces el solipsista no está usando «real» como opuesto a «simulado», sino estipulando un nuevo significado para el término[146].

Porque el solipsista no expresa ninguna opinión sobre los hechos, la respuesta apropiada para él no puede ser la del sentido común, porque el filósofo no es un hombre que haya perdido el sentido común[147]. La solución está más bien en mostrarle que su enredo surge de la tentación de adoptar notaciones distintas de las disponibles. Y la razón última de esa tentación es, según Wittgenstein, el confundir el conocimiento y la posesión de sensaciones[148].

Tras examinar la proposición «sólo mi dolor es real», Wittgenstein presenta como la expresión más satisfactoria del solipsismo la si-

143. *BBB*, p. 57.
144. Cf. *BBB*, p. 57.
145. Cf. *WWK*, p. 49-50; *PB*, § 58.
146. Cf. *BBB*, p. 59-60.
147. Cf. *BBB*, p. 58-9.
148. Cf. *BBB*, p. 61.

guiente: «Cuando algo es visto (realmente *visto*), soy yo siempre quien lo ve.» La respuesta inmediata de Wittgenstein a la expresión «yo siempre» es: «¿Siempre *quién*?[149] La nueva formulación del solipsismo le lleva así a considerar los criterios de identidad personal.

La primera intención de Wittgenstein en este punto es poner de relieve la contingencia de los criterios de identidad personal: si determinadas características se constituyen en criterios que nos justifican al hablar de una misma persona, es porque en la mayoría de los casos se da una coincidencia entre todas ellas. Por lo general, estas características se refieren a la apariencia corporal: reconocemos a un individuo por una serie de rasgos somáticos y de conducta que concurren en él y que sólo cambian lentamente y en pequeño grado[150].

Pero nuestro concepto de persona, y con él los criterios de identidad, quedarían modificados si cambiasen los hechos. Wittgenstein pone diversos ejemplos al respecto[151]: en el primero imagina que todos los cuerpos tuviesen la misma apariencia externa y hubiese distintos grupos de características que irían trasladándose de un cuerpo a otro. En tal caso, no nos sentiríamos muy tentados a utilizar la apariencia corporal como criterio de identidad, y quizás lo haríamos con los conjuntos de características.

El segundo caso imaginado por Wittgenstein es el de un alternarse periódico de dos grupos de caracteres somáticos y de conducta, como en la historia del Dr. Jekyll y Mr. Hyde. En esta situación podríamos hablar de dos personas habitando en el mismo cuerpo, pero no nos veríamos en modo alguno forzados a ello, y podríamos hablar simplemente de una misma persona que cambia.

Otro de los criterios utilizados normalmente en la identidad personal son los recuerdos; a ellos se refiere Wittgenstein en su tercer ejemplo: supongamos que una persona sólo conserva los recuerdos de los días pares de su vida en días pares, y los de los días impares en días impares. Tampoco aquí nos veríamos en la obligación de decir que se trata de dos personas distintas por el hecho de que sus recuerdos no sean los mismos.

Los ejemplos de Wittgenstein pretenden así poner de manifiesto que los criterios de identidad personal están en función de las circunstancias y son susceptibles de modificación: la apariencia corpo-

149. Cf. ***BBB***, p. 61.
150. Cf. ***BBB***, p. 61.
151. Cf. ***BBB***, p. 61-2.

ral, la conducta, los recuerdos, etc., definen a una persona en las circunstancias normales. Pero en cambio en esas circunstancias llevaría consigo un cambio en el concepto de persona y en los criterios de identidad[152].

Volviendo a la afirmación del solipsista, Wittgenstein se pregunta cuál es el tipo de identidad personal a la que éste se está refiriendo, y que justifica su uso de «siempre yo». El criterio no es la apariencia fisica, ni las características de la conducta, ni tampoco los recuerdos. En definitiva, el único elemento común a todos los casos de ver es, en la afirmación del solipsista, la experiencia misma de ver. De manera que lo que él quiere decir en último término es: «Siempre que se ve una cosa cualquiera, se ve algo»[153]. El solipsista está aquí confundiendo el ojo físico con el ojo geométrico; podría igualmente haber dicho: «Siempre que se ve algo, es *esto* lo que se ve», señalando con «esto» hacia su campo visual[154]. Pero no hay en el campo visual nada que pueda establecer una conexión entre una persona y lo que es visto[155]. En otras palabras, el espacio visual no tiene ningún poseedor esencial[156].

Al no poder justificar la continuidad del yo en todas las experiencias de ver, el solipsista puede eliminar también el «siempre» y decir: «Sólo lo que *yo* veo (o: veo ahora) es visto realmente»[157]. Pero con el término «yo» el solipsista no quiere significar *N.N.*, ya que la identidad de *N.N.* se rige por los criterios usuales que aquél rechaza. El término en cuestión se refiere más bien al yo real que habita en mi cuerpo. Pero esta idea es, según Wittgenstein, el resultado de un equivoco en relación con la gramática del término «yo»[158].

Wittgenstein distingue dos usos diferentes de la palabra «yo» o «mi»: el uso como sujeto y el uso como objeto[159]. Un ejemplo del segundo caso es «yo he crecido seis pulgadas» y del primero, «yo tengo dolor de muelas». La diferencia fundamental entre ambos estriba en que el uso como sujeto no implica el reconocimiento de una persona concreta y, por consiguiente, está exento de error, al contrario de lo

152. Cf. *BBB*, p. 62.
153. Cf. *BBB*, p. 63.
154. Cf. *BBB*, p. 63-4.; *NFL*, p. 299.
155. Cf. *NFL*, p. 299.
156. Cf. *PB*, § 71.
157. Cf. *BBB*, p. 64.
158. Cf. *BBB*, p. 66.
159. Cf. *BBB*, p. 66ss; *PU*, § 404ss.

que ocurre en el uso como objeto. La razón de esta diferencia la vimos ya: en el aquí denominado «uso como sujeto», la expresión lingüística está al mismo nivel que la expresión natural. Al decir que tengo dolor no identifico ni digo nada *sobre* ninguna persona. Wittgenstein resume esta idea diciendo:

> El hombre que grita de dolor o dice que tiene dolor *no elige la boca que lo dice*[160].

Así, pues, la palabra «yo» no tiene el mismo significado que *N.N.*, aun cuando yo sea *N.N.* Lo cual no implica que se refieran a cosas distintas, sino únicamente que son instrumentos diferentes de nuestro lenguaje: el uso de *N.N.* implica siempre la identificación de una persona, cosa que no ocurre con el término «yo» cuando se utiliza como sujeto[161].

El error del solipsista está en la no distinción de esos dos usos del término «yo». Al decir que con él no está apuntando a *N.N.*, piensa que está apuntando a otro yo, al yo real, cuando de hecho no apunta a nada:

> (...) en los casos en los que «yo» se usa como sujeto, no lo usamos porque reconozcamos a una persona particular por sus características corporales; y esto crea la ilusión de que utilizamos esta palabra para referirnos a algo incorpóreo que, no obstante, tiene su sede en nuestro cuerpo. De hecho, *éste* parece ser el ego real, aquel del que se dijo: «Cogito, ergo sum»[162].

Esta respuesta de Wittgenstein al solipsista no supone, sin embargo, la negación de ese «ego real». Pues a renglón seguido añade:

> «¿No hay entonces mente, sino sólo un cuerpo?» Respuesta: la palabra «mente» tiene significado, es decir, tiene un uso en nuestro lenguaje; pero decir esto no dice todavía qué tipo de uso hacemos de ella[163].

Con estas argumentaciones Wittgenstein ha pretendido disolver las afirmaciones del solipsista, haciéndole ver que su uso del término «yo» no identifica a ningún sujeto. En las *Notes for Lectures* resume

160. Cf. *BBB*, p. 68; Cf. *NFL*, p. 310-1.
161. Cf. *BBB*, p. 67.
162. Cf. *BBB*, p. 69; Cf. *NFL*, p. 308.
163. *BBB*, p. 69-70.

su crítica diciendo: «Si el *mundo* es idea, no es la idea de ninguna persona»[164].

La del solipsista es una cuestión de gustos gramaticales, por así decirlo: busca nuevas formas de expresión en las que él y sus experiencias personales ostenten un lugar de preferencia. Pretende reservarse los términos experienciales para su propio caso. En principio, no hay nada que objetar a esta pretensión, dado que las notaciones lingüísticas son convencionales. Pero sí al hecho de que interprete ese movimiento gramatical como un fenómeno cuasifísico observado[165]. El cambio de notación no reporta ningún provecho práctico, y de hecho tampoco el solipsista lo pretende[166]. El carácter de la experiencia no va a cambiar porque la denominemos de otra forma, como tampoco van a cambiar los hechos geográficos porque prefiramos llamar «Devonshire» a este distrito en lugar de a este otro[167].

La conclusión a que llega Wittgenstein es así que la disputa entre idealistas, solipsistas y realistas, se reduce a un problema de notación:

> Los unos atacan la forma normal de expresión como si atacasen una afirmación; los otros la defienden como si constatasen hechos que todo hombre razonable reconoce[168].

Pero, en el fondo, no hay entre ellos desacuerdo acerca de los hechos. Wittgenstein se pregunta irónicamente: «¿Me compadece más un realista que un idealista o un solipsista?»[169] Todos ellos le compadecen igualmente; porque lo que expresan sus posturas no es más que la preferencia puramente teórica por unas formas de expresión determinadas.

---

164. *NFL*, p. 297.
165. Cf. *PU*, § 401.
166. Cf. *PU*, § 403.
167. Cf. *BBB*, p. 57.
168. *PU*, § 402; Cf. *WLM.* (III), p. 15-16.
169. *BBB*, p. 48.

Capítulo sexto

MENTE Y MATERIA

1. WITTGENSTEIN Y EL CARTESIANISMO

En los dos capítulos anteriores nos hemos centrado fundamentalmente en la exposición de los análisis del segundo Wittgenstein en torno a los fenómenos mentales. Naturalmente, esa exposición no ha sido exhaustiva, ya que, dado el gran número de tales análisis, un examen en profundidad de todos ellos resultaría prácticamente inviable y, en todo caso, excedería las pretensiones de este trabajo. Mi intención ha sido más bien la de clarificar las opiniones de Wittgenstein sobre cuestiones relacionadas con dos problemas de larga tradición y gran importancia en la historia de la filosofía: la relación mente-cuerpo[1] y la cognoscibilidad de lo mental. La finalidad del presente capítulo será recoger y valorar las aportaciones que el pensamiento del segundo Wittgenstein nos ofrece en relación con ambos problemas, y que pasan por un crítica a dos teorías ampliamente difundidas en el pensamiento occidental: el dualismo moderno y la privacidad.

Partiendo de los resultados de los dos capítulos anteriores intentaré dar una interpretación global de la filosofía wittgensteiniana de la mente y calibrar el valor de sus aportaciones a la comprensión del tema. Examinaremos en primer lugar las contribuciones que presentan los análisis de Wittgenstein en vistas a una crítica del dualismo, y cómo esta crítica afecta igualmente a todo tipo de reduccionismo.

---

1. Un esquema histórico del planteamiento del problema mente-cuerpo puede encontrarse en: Popper, K.R.: *Historical Comments on the Mind-Body Problem,* en Popper, K.R. y Eccles, J.C.: *The Self and Its Brain,* cap. 5.

A continuación intentaré, partiendo de las pautas que ofrece Wittgenstein, sentar las bases de una posible teoría de la mente que sirviese como alternativa de las concepciones refutadas.

En páginas anteriores me referí a la filosofía cartesiana como la inauguración y sistematización más acabada de los dos supuestos filosóficos atacados por Wittgenstein: el dualismo en su versión moderna y la perspectiva egocéntrica. Pero al hablar de cartesianismo no me refiero aquí únicamente a la filosofía de Descartes sino a una mentalidad filosófica que está presente en una diversidad de teorías, en la medida en que cada una de ellas comparte, de manera más o menos expresa, ambos supuestos. Además, esa mentalidad no se circunscribe únicamente al ámbito de las teorías filosóficas, sino que aparece también reflejada a niveles extrafilosóficos.

Una excelente caracterización de lo que aquí denominamos «cartesianismo» es la que, bajo el nombre de «doctrina oficial», nos presenta G. Ryle[2]: según la doctrina oficial, todo ser humano, excepto los niños y los idiotas, vive dos historias paralelas: la del cuerpo y la de la mente. La primera está formada por eventos pertenecientes al mundo físico y es de carácter público y externo; los acontecimientos de la segunda pertenecen al mundo mental. Ryle señala como la primera dificultad que se le presenta al defensor de la doctrina oficial, la de establecer las conexiones entre ambos tipos de vida, que puedan explicar las influencias mutuas de mente y cuerpo. Pues tales conexiones no pueden pertenecer, como es obvio, ni al mundo físico ni al mental, ya que en tal caso el problema de la conexión se plantearía de nuevo, pero esta vez sobre las conexiones mismas.

A la idea de las dos vidas del ser humano subyàce la suposición, más profunda y de carácter filosófico, de que hay dos tipos de existencia: una física, inscrita en el espacio y el tiempo, y otra mental, inscrita solamente en el tiempo y que tiene como nota característica la consciencia.

Finalmente, a la oposición mente-materia se añade, según Ryle, la idea de la «fosforescencia» de la mente: la persona tiene un conocimiento directo e inmejorable de sus operaciones mentales. Y además de esos datos inmediatos, tiene la posibilidad de obtener un conocimiento reflejo de ellos a través de la introspección. Por otra parte, ninguna persona tiene acceso directo a las operaciones mentales ajenas y sólo puede realizar inferencias a partir de su comportamiento.

2. Cf. Ryle, G.: *The Concept,* p. 13-17.

Pero, al no poderse establecer las conexiones existentes entre la vida física y la mental, esas inferencias resultan totalmente inciertas, por lo que la consecuencia inevitable de la doctrina oficial es, cuando menos, la duda acerca de la existencia de otras mentes.

Por supuesto, la de Descartes no es la única ni la primera teoría dualista. Tampoco es ella la única fuente de la doctrina oficial, como el mismo Ryle reconoce[3]. Pero también es cierto que el planteamiento cartesiano dio nuevo auge al dualismo, el cual ejerció una gran influencia en los siglos posteriores, y del que en cierto modo aún vivimos en la actualidad. Esto justifica el que generalmente se apunte a Descartes como la fuente principal de la idea de los dos mundos.

Pasaremos en primer lugar a ver cómo el planteamiento cartesiano da lugar a la doctrina oficial, para posteriormente examinar el papel que desempeñan las opiniones de Wittgenstein en el rechazo del cartesianismo y, por supuesto, de la filosofía de la que surge.

El camino del dualismo queda ya abierto con la duda metódica y el *cogito*: mientras que la existencia del propio cuerpo cae bajo el influjo de la duda universal, el *cogito* revela el alma —la *res cogitans*—[4] como la primera y más inmediata existencia conocida[5]. Al mismo tiempo, al presentarse el yo exclusivamente como existencia pensante, la mente se convierte en su constitutivo esencial y definitorio: «yo soy una cosa pensante»[6]. Esto lleva al establecimiento de una diferencia real entre alma y cuerpo[7], así como a una alteración de la noción filosófica de cuerpo, de la que pronto daremos cuenta.

---

3. Cf. ibíd, p. 24-25.

4. En lo sucesivo utilizaré los términos «alma» y «mente» como sinónimos para referirme al principio de las operaciones psíquicas, independientemente de las connotaciones metafísicas que la noción del alma pueda tener frente a la de mente.

5. Geach ha hecho notar que el *cogito* cartesiano resulta inútil a la hora de obtener una noción de alma o espíritu. La razón que aduce es que, en el uso soliloquístico cartesiano, el término «yo» es privado de su sentido habitual y no se le da otro nuevo, con lo cual resulta redundante y carece de una referencia especial. Hartnack, por su parte, sostiene que Descartes se equivocó al pretender que su *cogito* no autorizase ninguna demanda sobre la existencia de su cuerpo, dado que es parte de la consciencia la capacidad de utilizar verbos semifisicos, y el concepto «yo» es inseparable del concepto «mi cuerpo». Véase Geach, P.T.: *Mental Acts,* cap. 26; Hartnack, J.: *Me and My Body,* p. 248.

6. Cf. Descartes, R.: *Meditationes de prima philosophia,* II, 23.

7. «Ac proinde, ex hoc ipso quod sciam me existere, quodque interim nihil plane aliud ad naturam sive essentiam meam pertinere animadvertam, praeter hoc solum quod sim res cogitans, recte concludo meam essentiam in hoc uno consistere, quod sim res cogitans. Et quamvis fortasse (vel potius, ut postmodum dicam, pro certo) habeam

Concebidos alma y cuerpo como sustancias heterogéneas e independientes, se le plantea a Descartes el problema de la interacción de ambas. Él reconoce expresamente la existencia de un influjo mutuo entre alma y cuerpo pero no encuentra una manera satisfactoria de explicarlo ya que, como veíamos antes, las conexiones no pueden ser de naturaleza material ni espiritual.

La solución que propone Descartes —por lo demás, bastante ingenua— pretende explicar la interacción mediante entidades materiales que, no obstante, presentan ciertas connotaciones de espiritualidad. Es curioso observar cómo el lugar que Descartes elige para la interacción, la glándula pineal, es un órgano material que, sin embargo, al encontrarse en el lugar más recóndito del cerebro[8], participa de algún modo del carácter oculto y privado propio de las afecciones mentales. Por su parte, los espíritus animales, transmisores de la interacción, son también cuerpos materiales, pero de tan extrema pequeñez y movimiento tan rápido[9] que, por así decirlo, contienen la menor dosis posible de materialidad y rayan en lo espiritual, sugiriendo así la idea de una cierta «materia inmaterial».

Además de escindir radicalmente al hombre en dos sustancias, Descartes alteró tanto la noción de mente como la de cuerpo. Kenny[10] nos ofrece un detenido estudio de la primera de esas alteraciones: la mente es para Descartes *res cogitans;* pero este filósofo amplió la noción de *cogitatio,* que los medievales habían reservado para las funciones intelectuales, incluyendo en ella voliciones, sentimientos, emociones, etc.[11]. Así el elemento común que, según Descartes, define las operaciones mentales, es la consciencia. Las sensaciones, que *sensu stricto* eran para Tomás de Aquino algo físico, pa-

---

corpus, quod mihi valde arcte conjunctum est, quia tamen ex una parte claram et distinctam habeo ideam mei ipsius, quatenus sum tantum res cogitans, non extensa, et ex alia parte distinctam ideam corporis, quatenus est tantum res extensa, non cogitans, certum est me a corpore meo revera esse distinctum, et absque illo posse existere» (ibid., VI, 97-8).

8. Cf. Descartes, R.: *Les Passions de L'Âme* I, XXXI.

9. «Car ce que je nomme icy des esprits, ne sont que des corps, et ils n'ont point d'autre proprieté, sinon que ce sont des corps tres-petits, et qui se meuvent tres-viste, ainsi que les parties de la flame qui sort d'un flambeau» (ibid., I, X).

10. Cf. Kenny, A.: *Cartesian Privacy,* p. 353ss. Sobre la alteración cartesiana del concepto de mente y sus implicaciones en el tema de la espiritualidad, véase también Anscombe, G.E.M.: *La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre.*

11. En relación con la naturaleza y clasificación de las *cogitationes* cartesianas, véase Kenny, A.: *Action, Emotion and Will,* capítulo 1.

ra Descartes son de carácter espiritual y entran a formar parte de las *cogitationes,* aunque entendidas no como acciones corporales sino como modos de conciencia.

Por otra parte, las *cogitationes* cartesianas ostentan, según el examen que de ellas hace Kenny, dos características fundamentales: en primer lugar no presuponen un cuerpo y la relación con sus causas y expresiones corporales es meramente contingente; en segundo lugar, la ocurrencia de las *cogitationes* mismas no es susceptible de duda ni error. Con ello, a la igualdad mente-consciencia se añade la de consciencia-privacidad. Y, de este modo, la introducción de la *cogitatio* asi entendida, como característica definitoria de la mente, equivale, según concluye Kenny, a la sustitución de la racionalidad por la privacidad como marca distintiva de lo mental[12].

La alteración cartesiana de la noción de cuerpo ha sido resaltada por J.W. Cook[13]. Según él, Descartes introdujo un uso excepcional de la palabra «cuerpo» al utilizarla siempre en el contexto de su distinción entre él mismo y su cuerpo. El uso cartesiano del término dista mucho del que se le da usualmente en el lenguaje, como en la oración: «Su cuerpo estaba cubierto de picaduras de mosquitos.» Aquí «cuerpo» puede ser sustituido por «él» y no aparece como el término de disyunción alguna. Sin embargo, Descartes utiliza la palabra «cuerpo» como opuesta a «sujeto» o a «yo». La noción cartesiana de cuerpo es la de un «sobrante físico» o un *plus* añadido a un alma, y que pertenece a su esencia tanto como puede pertenecer a la mía la máquina con que estoy escribiendo.

Cook rastrea cuidadosamente el origen de la distinción cartesiana yo-cuerpo y llega a la conclusión de que la base para tal distinción se halla en la idea de una identificación privada de los procesos mentales, en la que no se revela nada de naturaleza corporal. Su consecuencia inmediata es la supresión del carácter primitivo que el concepto de ser humano tiene en el lenguaje ordinario, y el planteamiento de las posturas escéptica y behaviorista.

Por lo que al tema de la privacidad se refiere, Descartes pasa por ser uno de los paradigmas por excelencia de la perspectiva egocéntrica. Así como para los aristotélicos medievales el conocimiento de la mente humana era secundario en relación con el del universo físico, para Descartes el objeto primario de conocimiento son las propias

12. Cf. Kenny, A.: *Cartesian,* p. 360.
13. Cf. Cook, J.W.: *Los seres humanos,* p. 105ss.

afecciones mentales[14]. El alma es más fácil de conocer que el cuerpo[15], y sus afecciones, en cuanto puras ocurrencias conscientes, gozan de absoluta infabilidad y constituyen el fundamento de todo conocer.

El problema fundamental que se plantea aquí es el de cómo pasar de esos fundamentos indubitables a la realidad externa. Pues el filósofo que pretende tomar como punto de partida del conocimiento únicamente sus contenidos mentales, deberá, si es consecuente con dicho punto de partida, quedarse para siempre en esos contenidos y renunciar a trascenderlos. Se presentan así dos problemas principales: el de la realidad material y, el que más nos interesa aquí, el problema de las otras mentes. Pero cabe señalar que este último problema no procede tanto del punto de vista egocéntrico como del dualismo. Aun cuando se mantuviese que lo primero y más inmediatamente conocido es la realidad física y no el alma, desde un punto de vista dualista las mentes ajenas seguirían estando igualmente ocultas para nosotros al no existir conexiones conceptuales entre la realidad física y la mental. Y a la inversa, de establecerse tales conexiones entre mente y materia, el partir del propio caso no habría de ser impedimento para el conocimiento de las otras mentes. De manera que si la privacidad y el escepticismo se derivan de la perspectiva egocéntrica, es porque ésta lleva implícitos los supuestos dualistas.

La influencia de las concepciones cartesianas sobre mente y cuerpo se extienden no sólo al racionalismo continental sino a la generalidad de las filosofías posteriores, llegando hasta nuestros días[16]. El cartesianismo, definido por la independencia lógica de mente y cuerpo y por la privacidad de lo mental, se convierte en una constante del pensamiento postcartesiano, y sus distintos desarrollos dan lugar a las más variadas posturas filosóficas.

Un claro ejemplo de esta influencia lo encontramos en el empirismo inglés: Locke, Berkeley y Hume asumen tanto la dualidad mente-cuerpo como el punto de partida egocéntrico, aunque sus respectivos desarrollos conducen a consecuencias muy diversas. Mente y cuerpo son para los empiristas realidades distintas, aunque en ellos se vaya abandonando gradualmente el esencialismo cartesiano. Por otra par-

---

14. Cf. Kenny, A.: *Cartesian,* p. 352.

15. Cf. Descartes, R.: *Meditationes* II, subtítulo.

16. En relación con las principales influencias del cartesianismo hasta la época actual, véase García Suárez, A.: *La lógica,* p. 27-35.

te, las ideas, en cuanto datos de conciencia, constituyen la base del conocimiento objetivo, y las entidades mentales se conciben como más ciertas y epistemológicamente anteriores al mundo físico[17]. En su *Ensayo sobre el entendimiento humano,* Locke presenta una clara formulación de la teoria del lenguaje privado: en su significación primera o inmediata, las palabras significan las ideas que están en la mente del que las emplea[18].

Por otra parte, la aceptación del punto de partida de Descartes lleva a los empiristas a enfrentarse, al igual que aquél, con el problema de la realidad extramental. Asi como Descartes tiene que echar mano de la existencia de Dios para garantizar la trascendencia gnoseológica, Locke se basa en la pasividad del entendimiento y el carácter impositivo de las sensaciones para demostrar la existencia de la realidad material, aunque sostiene que el conocimiento de esa existencia sólo está garantizado mientras dura la sensación. Por lo que a las otras mentes respecta, Locke reconoce que su existencia no es cognoscible[19].

Berkeley, más radical, llega a la negación de la realidad material basándose en que las ideas, en cuanto meros *sense data,* no contienen en sí nada que implique una realidad extramental. En cuanto a las otras mentes, sostiene que su conocimiento sólo puede ser mediato y basado en una inferencia analógica[20]. Pero el argumento que Berkeley aplica para mostrar la inexistencia de la sustancia material podria ser también aplicado a los espíritus. Él mismo parece darse cuenta de esta dificultad cuando afirma que la existencia de Dios es mucho más evidente que la de otros espíritus[21].

Finalmente, es Hume quien desarrolla consecuentemente el egocentrismo subyacente a la teoría empirista de las ideas, abriendo el camino del escepticismo que, llevado a sus últimas consecuencias, desemboca en el solipsismo. Por otro lado, la explicación humeana de las sensaciones se presenta usualmente como una de las teorías a

---

17. Cf. Kenny, A.: *Cartesian,* p. 353.

18. «... words in their primary or inmediate signification stand for nothing but the ideas in the mind of him that uses them, how imperfectly soever or carelessly those ideas are collected from the things which they are supposed to represent» (Locke, J.: *An Essay concerning Human Understanding,* III, 2, § 2).

19. Cf. ibíd., IV, 11, § 12.

20. Cf. Berkeley, G.: *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge,* I, § 145.

21. Cf. ibíd., I, § 147.

las que más directamente ataca la critica wittgensteiniana al lenguaje privado[22].

Una vez establecidos el origen y lineas generales del cartesianismo, pasemos a considerar el modo en que le afectan los análisis de Wittgenstein. Vimos cómo el estudio de los «procesos de pensamiento» seguia en Wittgenstein una línea rectora bien determinada: la crítica a las nociones de proceso y de mecanismo mental. Y son éstas precisamente las ideas que están operando en la base de la teoría de los dos mundos. La raíz profunda del dualismo cartesiano —y, en general, de toda la doctrina oficial— es una deficiente comprensión del funcionamiento de nuestro lenguaje. Lo que late en el fondo del dualismo no es sino el viejo error característico del reduccionismo nominativo: la asimilación de todas las palabras a nombres cuyo significado es el poseedor del nombre.

A raíz de su errada convicción de que todos los términos del lenguaje funcionan del mismo modo, el dualista piensa que debe explicar los conceptos psicológicos según el mismo esquema que los que se refieren a realidades físicas: así como «silla» se refiere a una cosa material, «pensamiento» deberá referirse a una «cosa mental». Pero tal escisión se establece a partir de una base equivocada. Pues para que dos conceptos puedan oponerse deben ser del mismo tipo lógico, y las categorías de «mental» y «material» no lo son. Es aquí donde se encuentra la principal aportación de Wittgenstein en vistas al rechazo del dualismo: en la constatación de los diferentes *status* lógico-gramaticales que ostentan los conceptos físicos y mentales.

La teoría wittgensteiniana de los juegos del lenguaje viene a poner de relieve el carácter pluralista del lenguaje ordinario, desechando la idea de un modelo único de significación. El lenguaje consta de una variedad de juegos, cada uno de ellos con sus propios instrumentos —las palabras— y sus propias reglas —la gramática—. Lo mental y lo material constituyen juegos lingüísticos diferentes, cuyos términos respectivos tienen funciones y reglas de uso distintas. Si en el *Tractatus* los problemas filosóficos y el sinsentido surgían de la transgresión de los límites del lenguaje único, para el segundo Wittgenstein aparecen cuando las barreras que median entre un juego lingüístico y otro no se traspasan limpiamente y uno se queda con un pie a cada lado de la frontera[23]. El dualista pretende pasar del lenguaje de los

22. Cf., p. ej., Cook, J.W.: *Los seres,* p. 126ss.
23. Cf. Pears, D.: *Wittgenstein,* p. 145.

objetos físicos al de los eventos mentales, pero conservando de aquél ciertos modelos que resultan inapropiados para éste; y con ello provoca un colapso en el buen funcionamiento de la maquinaría del lenguaje. Pues su error es comparable al de quien pretende jugar al tenis con piezas de ajedrez, o el que llena de gasolina el radiador de su automóvil.

Solamente cuando caemos en la cuenta de que lo mental y lo material son conceptos de distinto tipo lógico y pertenecientes a diferentes juegos lingüísticos se disuelve la escisión entre mente y materia. Pues dos conceptos de diferente tipo no pueden nunca excluirse mutuamente ni estar en oposición. De este modo, la distinción lógica entre lo mental y lo material no sólo no impide, sino que facilita el establecimiento de conexiones entre mente y cuerpo. Volviendo al ejemplo de la maquinaria, así como cada una de sus partes tiene unas características y función propia, todas ellas están conectadas entre sí para contribuir al buen funcionamiento del conjunto.

Por consiguiente, la idea de los dos mundos, que busca realidades específicamente mentales en contraste con las realidades físicas, no es más que el resultado del «mosqueo filosófico» que se produce cuando no se tiene clara la naturaleza del lenguaje. En esta línea va una de las pocas afirmaciones explícitas que Wittgenstein dedica al tema:

> Puede parecer a primera vista... que tenemos aquí dos tipos de mundos, mundos construidos de materiales diferentes: un mundo mental y un mundo físico. De hecho, el mundo mental está expuesto a ser imaginado como gaseoso, o más bien, etéreo. Pero permítanme recordarles aquí el extraño papel que juegan en filosofía lo gaseoso y lo etéreo, cuando nos damos cuenta de que un sustantivo no se usa como lo que en general llamaríamos el nombre de un objeto y cuando, por lo tanto, no podemos evitar decirnos a nosotros mismos que es el nombre de un objeto etéreo. Quiero decir que nosotros ya conocemos la idea de «objetos etéreos» como un subterfugio cuando nos hallamos desconcertados acerca de la gramática de ciertas palabras y cuando todo lo que sabemos es que no se usan como nombres de objetos materiales. Esto es una insinuación respecto a cómo va a disolverse el problema de los dos materiales, *mente* y *materia*[24].

En realidad son escasas las consideraciones expresas que realiza Wittgenstein acerca del problema de mente y materia, si bien las líneas de crítica que aquí hemos expuesto están implícitas a lo largo

24. *BBB*, p. 47.

de toda su obra tanto en lo que se refiere a la concepción del lenguaje como a los análisis psicológicos. Esta misma línea de crítica al dualismo es la que sigue Ryle en *El concepto de lo mental,* pero de forma mucho más desarrollada. Y aunque resulta muy difícil dilucidar las relaciones de procedencia que pudieran existir entre ambas críticas, lo cierto es que coinciden en lo esencial y existen bases firmes para suponer que Wittgenstein suscribiría la crítica de Ryle al dualismo, aunque no así la alternativa que éste propone.

El ataque de Ryle a la que él denomina «doctrina oficial» se resume en la tesis de que aquélla tiene su origen en una serie de errores categoriales. El error categorial consiste en utilizar un concepto como si perteneciese a un tipo de categoría lógica distinto del que en realidad le corresponde. Un error de este tipo es, por ejemplo, el de un extranjero que visita Oxford o Cambridge por primera vez y, tras habérsele mostrado los *colleges,* bibliotecas, laboratorios y demás dependencias universitarias, pretende que se le enseñe la universidad, como si ésta fuese un aditamento distinto de todo lo que se le ha enseñado hasta el momento.

Semejante a éste es el error que comete el dualista, al considerar los hechos de la vida mental a partir de un tipo lógico inadecuado y pensar que la mente es un añadido de la materia específicamente distinto de ella[25].

Una de las causas fundamentales del error categorial se cifra, según Ryle, en el intento de Descartes de explicar la realidad mental a partir del modelo ofrecido por la mecánica de su tiempo, preservando al mismo tiempo la distinción esencial entre mente y materia. Para ello, introdujo una causalidad no mecánica que explicase las operaciones de la mente de forma paralela a como la mecánica explicaba las operaciones de los cuerpos físicos. De este modo, estableció las diferencias entre lo físico y lo mental dentro de un marco conceptual común que incluía las nociones de «cosa», «atributo», «estado», etc. A esto se añadió el empleo de un vocabulario puramente negativo para describir las operaciones mentales, en el que se negaba a éstas todas las características atribuidas a los cuerpos[26].

Frente al error categorial, Ryle sostiene que «mental» y «material» pertenecen a distintas categorías lógicas y, por lo tanto, su conjunción o disyunción carece de sentido. Esto conlleva, según él, dos

25. Cf. Ryle, G.: *The Concept,* p. 17-20.
26. Cf. ibid., p. 20-21.

consecuencias importantes: la primera es que el dualismo, y con él la oposición mente-materia, se basan en el absurdo de establecer un contraste entre conceptos categorialmente distintos mediante afirmaciones tales como: «Hay mentes y cuerpos.» La segunda es que el idealismo y el materialismo son respuestas a una pregunta impropia y presuponen la validez de la disyunción: «O bien existen mentes o bien existen cuerpos» (pero no ambos)[27].

Las argumentaciones de Wittgenstein y Ryle presentan, como puede apreciarse, grandes similitudes. Las mismas ideas desarrolladas por Ryle de manera expresa en su crítica al dualismo, están implícitas en todos los análisis psicológicos realizados por Wittgenstein. El rechazo de las nociones de pensamiento, comprensión, etcétera, como procesos ocultos y específicamente mentales que se desarrollan simultáneamente con los procesos físicos, supone la particularización de otro rechazo más general: el de la mente como medio especial y superpuesto a la realidad física del ser humano.

Las aportaciones de Wittgenstein en torno al tema de la privacidad han sido estudiadas en mayor medida que las que se refieren al dualismo, entre otras razones porque aquéllas presentan una explicitación y desarrollo mucho mayores que éstas. Sin embargo, dada la estrecha conexión existente entre ambos temas, sus respectivas críticas confluyen en muchos aspectos, por lo que el ataque a la privacidad de lo mental sirve como complemento a las críticas expuestas en torno al dualismo.

Vimos cómo la alteración del concepto de mente lleva a Descartes a identificar «mental» con «consciente» y este último con «privado». Wittgenstein suscribe la primera de esas identificaciones y otorga el calificativo de mental a todas las afecciones inscritas en la corriente de conciencia humana, incluidas las sensaciones. La crítica de Wittgenstein a Descartes no va, pues, por ahí, sino más bien por la segunda de las identificaciones cartesianas: la de lo consciente —y, por lo tanto, lo mental— con lo privado. Según afirma Kenny[28], la contribución de Wittgenstein fue la separación de mente y privacidad frente a la identificación que Descartes había establecido entre ambas. Los referentes de las palabras del lenguaje privado rechazado por Wittgenstein se corresponden con las *cogitationes* cartesianas; y de las mismas premisas a partir de las cuales Wittgenstein muestra la

27. Cf. ibíd., p. 24.
28. Cf. Kenny, A. *Cartesian,* p. 360s.

imposibilidad de un lenguaje privado, se puede extraer un argumento contra el sistema cartesiano de las ideas claras y distintas.

Kenny estudia detenidamente la aplicación de la crítica wittgensteiniana al sistema de Descartes y llega a la siguiente conclusión: la noción cartesiana de privacidad se establece a partir de la introducción de un elemento no genuino que media entre el dolor —o cualquier otra afección mental— y el juicio de dolor, a saber: la percepción clara y distinta de dolor. Este tercer elemento es atacado de forma directa por Wittgenstein en su crítica a la idea de identificación de las propias sensaciones: la percepción de la *cogitatio* se corresponde, dentro del esquema wittgensteiniano, con la identificación de sensaciones mediante criterios sin conexión alguna con las manifestaciones corporales, cosa que, según los razonamientos de Wittgenstein, resulta del todo imposible[29].

Al rechazar la modificación cartesiana de la noción de mente, Wittgenstein rechaza también el uso filosófico del término «cuerpo». Con su crítica a la identificación privada de las sensaciones, Wittgenstein diluye la oposición cartesiana entre «yo» y «mi cuerpo» y restablece el concepto ordinario de ser humano —del que más tarde habremos de tratar—, al mismo tiempo que elimina la base del behaviorismo[30].

La crítica al lenguaje privado supone la refutación de las dos tesis principales que fundamentan la noción de privacidad y el escepticismo sobre las otras mentes; esas dos tesis son: la ausencia de conexiones intrínsecas entre las afecciones mentales y sus manifestaciones externas y, por otra parte, el carácter indubitable de las primeras. Por lo que a esta última tesis se refiere, Wittgenstein muestra que las propias sensaciones no son objeto de conocimiento —al menos en el sentido ordinario del término— y, por lo tanto, tampoco de evidencia. Con respecto a la primera tesis, al mostrar la imposibilidad de una significación privada, Wittgenstein pone de manifiesto que, de no existir conexiones entre los eventos mentales y la conducta, los conceptos psicológicos resultarían inaprehensibles incluso para el propio sujeto.

Si el ataque al dualismo hacía hincapié en el equívoco subyacente a la oposición mente-cuerpo, la crítica a los lenguajes privados viene a poner de relieve las íntimas conexiones existentes entre ambos.

---

29. Cf. ibid., p. 367ss.
30. Cf. Cook, J.W.: *Los seres*, p. 109.

Aunque palabras como «dolor» nombren efectivamente afecciones mentales y no meras conductas, sólo se entienden en referencia a un contexto de actividades y circunstancias observables. Por eso, el que las sensaciones y demás ocurrencias mentales sean en sí mismas objetos privados no es óbice para su conocimiento, ya que apuntan a objetos y actuaciones públicos. Así, pues, resulta engañoso decir acerca de los demás que *sólo* conocemos su conducta, no sus sensaciones. Pues al conocer aquélla conocemos también las sensaciones mismas, aunque no podamos sentirlas.

Además de eliminar la base del escepticismo, la crítica al lenguaje privado alcanza también a una de las soluciones tradicionales a las que acude el privatismo para evitar las conclusiones escépticas: el argumento por analogía[31]. Dado que no se pueden conocer directamente las afecciones mentales experimentadas por otros sujetos, su existencia se infiere a partir de la semejanza que existe entre su conducta y la que nosotros manifestamos cuando sufrimos dichas afecciones. Pero, por supuesto, este argumento sólo es capaz de ofrecer una probabilidad altamente incierta con respecto a la existencia de otras mentes.

---

31. La formulación más clásica del argumento por analogía y la que aparece citada con mayor frecuencia por los críticos es la que ofrece John Stuart Mill: «... By what evidence do I know, or by what considerations am I led to believe, that there exist other sentient creatures; that the walking and speaking figures which I see and hear, have sensations and thoughts, or in other words, posses Minds? (...). I conclude that other human beings have feelings like me, because, first, they have bodies like me, which I know, in my own case, to be the antecedent condition of feelings; and because, secondly, they exhibit the acts, and other outward signs, which in my own case I know by experience to be caused by feelings. I am conscious in myself of a series of facts connected by an uniform sequence, of which the beginning is modifications of my body, the middle is feelings, the end is outward demeanour. In the case of other human beings I have the evidence of my senses for the first and last links of the series, but not for the intermediate link. I find, however, that the sequence between the first and last is as regular and constant in those other cases as it is in mine. In my own case I know that the first link produces the last through the intermediate link, and could not produce it without. Experience, therefore, obliges me to conclude that there must be an intermediate link; which must either be the same in others as in myself, or a different one: I must either believe them to be alive, or to be automatons: and by believing them to be alive, that is, by supposing the link to be of the same nature as in the case of which I have experience, and which is in all other respects similar, I bring other human beings, as phaenomena, under the same generalisations which I know by experience to be the true theory of my own existence. And in doing so I conform to the legitimate rules of experimental enquiry» (Mill, J.S.: *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, p. 190s).

Una primera respuesta al argumento analógico podría ser semejante a la que en las *Investigaciones* da Wittgenstein a la tesis de que cada uno aprende el significado de «dolor» únicamente a partir de su propio caso:

> ¿Y cómo puedo entonces generalizar *un* caso de una forma tan irresponsable?[32]

En su estudio sobre las diversas formas que ha adoptado el argumento analógico, Malcolm[33] ha expuesto las consecuencias que para aquél se derivan de la crítica wittgensteiniana al aprendizaje a partir del propio caso. Tales consecuencias se resumen en lo siguiente: el filósofo que defiende el aprendizaje a partir del propio caso considera que la conducta es un mero acompañamiento de los estados y ocurrencias internas y no un criterio de ellas; pues, en otro caso, no tendría necesidad alguna de argumento. El filósofo trata de inferir en los otros la presencia de lo mismo que observa introspectivamente en sí, y debe entonces enfrentarse con la búsqueda de un criterio de identidad para esas ocurrencias en otros. Pero, puesto que ha desechado la conducta y las circunstancias externas como criterio de los fenómenos mentales ajenos y no le es posible encontrar ningún otro criterio, debe, en último término, llegar a la conclusión de que la idea de una afección mental en otra persona debe ser carente de sentido. Por consiguiente, el argumento analógico o bien es innecesario o conduce al más riguroso solipsismo[34].

Se puede afirmar que, en efecto, el argumento analógico es innecesario. La justificación de la existencia de otras mentes no es una necesidad que se plantee en ningún momento de nuestra vida. Pues el escepticismo sólo surge cuando se exigen justificaciones para el juego del lenguaje cotidiano que nosotros, de hecho, aceptamos sin más y para el que no se precisa de justificación alguna[35]. A esto apunta Wittgenstein cuando afirma:

> Dices que cuidas al que gime porque la experiencia te ha enseñado que tú mismo gimes cuando sientes esto o aquello. Pero, puesto que tú tampoco haces tal silogismo, entonces podemos abandonar la fundamentación por analogía[36].

---

32. *PU*, § 293.
33. Cf. Malcolm, N.: *Knowledge of Other Minds*
34. Cf. ibíd., p. 379.
35. Cf. Cook, J.W. *Los seres*, p. 121-4.
36. *Z*, § 537.

Para concluir, podemos sintetizar la postura de Wittgenstein ante el cartesianismo, apuntando a las concesiones y críticas que, según Donagan[37], presenta Wittgenstein a aquella concepción. Siguiendo a este autor, las concesiones hechas por Wittgenstein al cartesianismo son fundamentalmente dos:

1. La privacidad de la sensación que, a pesar de ser una ficción gramatical, no está carente de base.

2. La concepción de las sensaciones como ocurrencias, frente al análisis disposicional de los conductistas.

En lo que se refiere a las críticas, Wittgenstein mantuvo en contra de los cartesianos dos tesis principales:

1. La imposibilidad de dar nombres a los procesos internos, entendidos al modo cartesiano como «procesos en un medio inexplorado».

2. El carácter comunicable de los nombres de sensaciones.

2. Reduccionismo fisiológico y conductismo. La noción de criterio

La disyunción establecida por el cartesianismo entre mente y materia ha dado lugar históricamente a posturas reduccionistas que niegan uno de los términos de la disyunción y convierten al hombre en un ser, bien meramente espiritual —idealismos y espiritualismos—, bien, puramente material —materialismos—. Son estos últimos los que han tenido una mayor difusión, sobre todo en nuestra época. Aunque todos ellos comparten el intento de reducir los fenómenos mentales a realidades físicas empíricamente observables, adquieren formas diversas según la clase de realidad material a la que se quieran asimilar las actividades mentales, así como las características pecuhares que en cada caso se dé a la reducción[38]. A grandes rasgos, los reduccionismos materialistas pueden agruparse en dos clases principales: el reduccionismo fisiológico y el conductista. El primero pretende explicar las actividades psíquicas humanas en términos de procesos fisiológicos —sobre todo del sistema nervioso—, sin perjuicio de que aquéllos puedan ulteriormente reducirse a realidades menos complejas. Una de las formas más radicales de este tipo de reduc-

37. Cf. Donagan, A.: *Wittgenstein,* p. 332-44.

38. En relación con el origen y tipos del reduccionismo materialista contemporáneo, véase Pinillos, J.L.: *Lo físico y lo mental.*

cionismo es el fiscalismo propuesto por Neurath y Carnap que, en su intento de crear una ciencia unificada, sostienen que todas las proposiciones de la psicología deben ser traducibles a enunciados sobre estados y procesos corporales[39]. Por su parte, el reduccionismo conductista se caracteriza por la traducción de los predicados mentales en predicados comportamentales y convierte de esta manera los eventos mentales en formas de conducta.

El rechazo wittgensteiniano del dualismo y la privacidad y su negación de los procesos puramente mentales podría en principio inducir a pensar que nuestro autor se inclina por alguna de esas formas de reduccionismo materialista como la única alternativa posible a la postura cartesiana. La interpretación de Wittgenstein como un reduccionista fisiológico no es frecuente entre los críticos[40], por lo que me limitaré a exponer unas breves consideraciones sobre el asunto. Por el contrario, la interpretación conductista ha tenido una aceptación considerable y es objeto de una de las mayores controversias entre los estudiosos de Wittgenstein, hecho éste que obliga a examinar el tema con mayor detenimiento.

Las interpretaciones reduccionistas de Wittgenstein tienen de hecho una cierta base —sobre todo la segunda— debido principalmente a la ambigüedad de muchas de sus afirmaciones y a lo difícil que resulta en muchas ocasiones captar el verdadero sentido de su pensamiento. Pese a ello, intentaré mostrar que Wittgenstein no sólo no profesó sino que atacó el reduccionismo en cualquiera de sus formas, y que sus argumentaciones afectan a las posturas reduccionistas —en especial al conductismo— tanto como a las concepciones cartesianas. Por sus propias afirmaciones, parece claro que Wittgenstein no suscribió ningún tipo de reduccionismo fisiológico. Su negación de los procesos específicamente mentales no le compromete en modo alguno a postular la existencia de mecanismos cerebrales o de cualquier otra parte del organismo que expliquen las actividades psíquicas:

> Ninguna suposición me parece más natural que la de que ningún proceso cerebral corresponde al asociar o al pensar; de manera que sería imposible leer en los procesos cerebrales procesos de pensamiento...

39. Cf. Kraft, V.: *El Círculo de Viena,* p. 177-93.

40. Exponentes de esta interpretación son, entre otros, C.L. Hardin, que atribuye a Wittgenstein el fisicalismo (véase *Wittgenstein on Private Languages,* p. 519), y J.L. Pinillos, que afirma que la crítica de Wittgenstein al lenguaje privado se inspira en dicha doctrina (véase *Lo físico,* p. 16).

Por tanto, es bien posible que determinados fenómenos psicológicos *no puedan* ser investigados fisiológicamente, porque fisiológicamente no les corresponde nada[41].

Se vio ya que el rechazo wittgensteiniano de los procesos mentales desarrollados en un medio oculto no excluye la posibilidad de buscar un modelo fisiológico que explique el funcionamiento de la mente[42]. Pero se trata aquí de una mera posibilidad que además, de darse, no implicaría la confusión, característica del reduccionismo, entre procedencia y reducción[43]. La idea de que *debe* haber una contrapartida fisiológica del pensamiento es, según el parecer de Wittgenstein, el fruto de apreciaciones primitivas propias de nuestros conceptos de causalidad[44].

Pasemos ahora a la segunda y más controvertida de las cuestiones apuntadas: la del conductismo de Wittgenstein. La interpretación conductista de la filosofía wittgensteiniana resulta bastante frecuente, aunque con distintos calificativos y matizaciones. Así Chihara y Fodor[45] sostienen que la negación de la premisa del escéptico según la cual no existen relaciones lógicas o conceptuales entre las proposiciones sobre los estados mentales y las proposiciones sobre la conducta compromete automáticamente a Wittgenstein con alguna versión del «behaviorismo lógico». Asimismo, Mundle[46] le atribuye un «behaviorismo lingüístico» significando con este rótulo la postura de quien, aun no negando la ocurrencia de experiencias privadas, afirma que nada se puede decir acerca de ellas. Gier[47], por su parte, adscribe a Wittgenstein un «behaviorismo social», esto es, un conductismo no reduccionista que admite los conceptos de intencionalidad, relaciones internas y acausalidad, y que explica la conducta en términos de formas de vida previamente dadas. Frente a ellos, otros auto-

41. *Z*, § 608-9. Para un examen más detenido de este punto véase Hunter, J.F.M.: *Wittgenstein and Materialism.*

42. Cf. *BBB*, p. 7-8.

43. Cf. Pinillos, J.L.: *Lo físico*, p. 23.

44. Cf. *Z*, § 610-11.

45. Cf. Chihara, C.S.-Fodor, J.A.: *Operationalism and Ordinary Language: A Critique of Wittgenstein*, p. 385-7. Una réplica a esta interpretación puede encontrarse en Cook, J.W.: *Los seres*, p. 110-20.

46. Cf. Mundle, C.W.K.: *Behaviourism and the Private Language Argument* (i). Véase también la réplica de Holborow, L.C.: *Behaviourism and the Private Language Argument* (ii).

47. Cf. Gier, N.F.: *Wittgenstein and Phenomenology*, p. 136ss.

res defienden una interpretación no conductista de Wittgenstein e intentan mostrar que también sobre el conductismo hace mella la crítica wittgensteiniana al dualismo y al lenguaje privado[48]. Finalmente, existen posturas intermedias tales como la de Schulz[49], que afirma que en Wittgenstein se da una oscilación entre behaviorismo y no behaviorismo, o la de Castañeda[50], que mantiene que Wittgenstein no se decidió en favor o en contra del conductismo.

Una de las interpretaciones conductistas de Wittgenstein mejor argumentadas, la de Chihara y Fodor, está basada sobre la noción wittgensteiniana de criterio (*Kriterium*). Es ésta una de las nociones que más a menudo aparece en los análisis psicológicos de Wittgenstein y que es motivo frecuente de las interpretaciones conductistas de su pensamiento. Es preciso, pues, que nos detengamos aquí en la consideración de ese concepto, así como de la crítica mencionada, para pasar después a exponer las bases en favor de una interpretación no conductista de Wittgenstein.

Aunque aparece ocasionalmente en la *Gramática,* la noción de criterio recibe su primera caracterización en el *Cuaderno azul,* donde Wittgenstein establece una distinción entre criterios y síntomas. En ambos casos se trata de respuestas a una pregunta del tipo «¿Cómo sabe usted que sucede tal y tal cosa?» El síntoma es un fenómeno del que sabemos por experiencia que coincide con el criterio definidor. La correlación entre el síntoma y el estado de cosas del que es síntoma constituye una hipótesis, mientras que la correlación entre el criterio y el estado de cosas correspondiente es una tautología[51]. Así, pues, frente al síntoma, el criterio aparece como una evidencia no inductiva.

No obstante, esta caracterización ofrecida por Wittgenstein resulta de bien poca utilidad, puesto que sugiere que la relación criterial es una implicación lógica, cuando de hecho Wittgenstein no utiliza la noción de este sentido. A pesar de jugar un papel esencial en su filosofía de la mente, Wittgenstein, como es su costumbre, no nos da

---

48. Además de las réplicas citadas, pueden encontrarse otras interpretaciones no conductistas en Geach, P.T.: *Mental,* cap. 2: Donagan, A.: *Wittgenstein;* Kenny, A.: *Wittgenstein,* p. 27-8 y 122-6; Pole, D.: *La última,* cap. III; Specht, E.K.: *The Foundations,* p. 95ss; Kripke, S.A.: *Wittgenstein on Rules,* p. 260ss.

49. Cf. Schulz, W.: *Wittgenstein,* p. 81ss.

50. Cf. Castañeda, H.N.: *El atomismo sintáctico en la filosofía posterior de Wittgenstein y la naturaleza de las cuestiones filosóficas,* p. 168.

51. Cf. *BBB,* p. 24s.

una definición clara de lo que entiende por criterio, e incluso existen incongruencias entre las caracterizaciones y el uso de esta noción. Esto ha llevado a Albritton[52] a distinguir dos conceptos de criterio diferentes en las obras de Wittgenstein: en el *Cuaderno azul,* «el criterio de que esto o lo otro sea asi, es, entre otras cosas, una condición lógicamente suficiente de que sea asi»[53], de manera que la satisfacción del criterio implica lógicamente aquello de lo que es criterio. A esto se añade que el que algo sea asi implica a su vez la satisfacción del criterio de que sea así, con lo que el criterio se convierte en una condición lógicamente necesaria y suficiente[54]. Según Albritton, esta concepción de criterio fue suprimida en las *Remarks on the Foundations of Mathematics* y las *Investigaciones,* dejando paso a otra que queda ya sugerida en el *Cuaderno azul,* y según la cual un criterio de que algo sea así es aquello que puede mostrar que algo es así y mostrar por su ausencia que la cosa no es así; algo por lo que uno puede estar *justificado al decir* que la cosa es o no es así[55].

La tesis de Albritton ha sido atacada por diversos autores, entre ellos Wellman[56], que defiende la existencia de una sola noción de criterio en el pensamiento de Wittgenstein. Según Wellman, Albritton pierde de vista la unidad fundamental del pensamiento de Wittgenstein, y su distinción resulta superflua, ya que la noción de justificación es central desde un principio para el concepto wittgensteiniano de criterio, y no una novedad de las *Investigaciones.*

Una posible vía de solución a los problemas interpretativos que plantea la noción de criterio podría encontrarse en la explicación que ofrece Cook[57] de los motivos que llevaron a Wittgenstein a introducir la noción de criterio. Según Cook, Wittgenstein utilizó la dualidad criterio-síntoma para oponerse a la idea de que debe haber un elemento común en todos los casos de aplicación de un término general. Ese supuesto elemento común es lo que Wittgenstein denomina «criterio definidor» y que constituye el objeto de su crítica. Su pretensión es mostrar que la idea de criterio definidor es falsa, que no hay un elemento común que pueda definir términos como «esperar», «conocer», etc.; pero esto no supone que al examinar los casos parti-

52. Cf. Albritton, R.: *On Wittgenstein's Use of the Term «Criterion».*
53. Ibíd., p. 234.
54. Cf. ibíd., p. 235.
55. Cf. ibíd., p. 243s.
56. Cf. Wellman, C.: *Wittgenstein's Conception of a Criterion.*
57. Cf. Cook, J.W.: *Los seres,* p. 114-6.

culares encontremos solamente síntomas. Encontramos también criterios, pero en ningún caso un criterio definidor.

Si la explicación de Cook es correcta, entonces las aparentes incongruencias del uso wittgensteiniano de «criterio» desaparecen, y con ellas los problemas de interpretación. Según ello, lo que Wittgenstein caracteriza en el *Cuaderno azul* como una implicación lógica no es la noción de criterio sino otra diferente: la de criterio definidor; y de hecho es éste el nombre que utiliza en dicha caracterización. La de criterio es una tercera noción, opuesta tanto al criterio definidor como al síntoma y en ningún momento identificada con una relación de implicación lógica.

Sea como fuere, lo cierto es que el uso que hace Wittgenstein del concepto de criterio no concuerda con el de una implicación lógica —y menos con el de una doble implicación—, y que no encontramos una caracterización que se ajuste a dicho uso. Por eso, la vía más directa para dilucidar la noción de criterio en Wittgenstein es extraerla a partir del empleo efectivo que hace de ella. Según él, y siguiendo a García Suárez[58], podemos caracterizar la noción wittgensteiniana de criterio como una relación conceptual entre dos elementos, intermedia entre la conexión empírica y la implicación lógica. La relación criterial es una relación de carácter conceptual, fundada en una definición; los criterios que justifican la aplicación de un término pertenecen al significado del término y lo determinan en parte. Por ello, una palabra que no tenga criterios de aplicación carece de significado.

Los criterios son, pues, condiciones de posibilidad de la aplicación de un término, aunque la oscilación existente entre criterios y síntomas pueda en ocasiones llevarnos a pensar que sólo existen síntomas[59]. Pero el que un criterio forme parte del significado de un término no significa que pueda definirlo, por lo que la relación entre él y el término difiere de la que se establece en una proposición analítica. Por otro lado, la aplicación de un término admite una diversidad de criterios, como ocurre al hablar de alguien que está leyendo o en el caso de la identidad personal[60]. De este modo, la relación criterial se distingue tanto de una relación puramente contingente constatada por vía empírica como de una relación lógicamente necesaria. Es perfectamente posible que se dé el criterio sin que se dé el es-

58. Cf. García Suárez, A.: *La lógica*, p. 161s.
59. Cf. *PU*, § 354.
60. Cf. *PU*, § 164, 404.

tado de cosas del que aquél es criterio, y viceversa. Pero la conexión entre ambos es más fuerte que una unión puramente accidental.

Los términos psicológicos exigen, como cualesquiera otros, la existencia de criterios para su aplicación; dentro de esos criterios se incluyen formas determinadas de conducta. Aprendemos el significado de «dolor» dentro de un contexto de situaciones especificas y en conexión con unas conductas particulares; esas situaciones y conductas se constituyen posteriormente en criterios que justifican la adscripción del término. Esto no excluye que pueda haber dolor sin conducta o conducta sin dolor. Pero el concepto de dolor quedaría completamente vacío si estuviese desligado de criterios comportamentales. Por otro lado, y como señala Albritton[61], al hablar de criterios Wittgenstein no se refiere siempre a formas de conducta. Cook[62] advierte a su vez que Wittgenstein cuenta incluso como criterios las sensaciones y los pensamientos. Pero también sostiene que deben existir criterios externos que justifiquen la adscripción de los estados de conciencia[63].

La noción wittgensteiniana de criterio presenta notables similitudes con lo que Strawson denomina «criterios lógicamente adecuados», punto éste que ha sido destacado por Reinhardt[64] en su estudio comparativo de las filosofías de la mente de ambos autores. Reinhardt señala que uno de los puntos de acuerdo existente entre los dos filósofos es la tesis de que el que un ser humano se comporte de forma determinada o le sucedan ciertas cosas autoriza a adscribirle un estado mental, sin que esa autorización derive de periodicidades empíricamente comprobadas o de una implicación.

En efecto, en su ensayo *Persons*[65], Strawson establece una distinción entre dos tipos de predicados: los primeros, que él denomina predicados *M*, son aquellos que pueden ser aplicados apropiadamente a cuerpos materiales a los que no se nos ocurriría adscribir estados de conciencia; el segundo tipo, o predicados *P*, adscriben estados de conciencia o bien características que implican la posesión de conciencia[66]. Los predicados *P* se adscriben a otras personas sobre la base de

---

61. Cf. Albritton, R.: *On Wittgenstein's,* p. 241s.
62. Cf. Cook, J.W.: *Los seres,* p. 114.
63. Cf. *PU,* § 580.
64. Cf. Reinhardt, L.R.: *La concepción de Wittgenstein y Strawson sobre la mente del hombre,* p. 133.
65. Cf. Strawson, P.F.: *Individuals,* p. 87-116.
66. Cf. ibid., p. 104s.

la observación de su conducta; y esos criterios de conducta no son meros signos de la presencia de lo que el predicado *P* significa, sino criterios lógicamente adecuados para su adscripción[67].

Ahora bien, la doctrina criterial no implica que el significado de los predicados *P* que adscribimos a otros esté constituido únicamente por la conducta a partir de la cual los adscribimos. Strawson expresa esto con la metáfora de la reina de corazones, pasaje que se ha hecho famoso y que reviste especial interés para nosotros porque puede ser también aplicado a la doctrina criterial de Wittgenstein:

> Si se está jugando una partida de cartas, las marcas distintivas de una cierta carta constituyen un criterio lógicamente adecuado para llamarla, digamos, la reina de corazones; pero al llamarla así, en el contexto de este juego, se le están adscribiendo propiedades que van más allá de la posesión de esas marcas. El predicado obtiene su significado de la estructura total del juego. Así ocurre con el lenguaje en que adscribimos predicados *P*. Decir que los criterios sobre cuya base adscribimos predicados *P* a otros son de tipo lógicamente adecuado para esa adscripción, no es decir que todo lo que hay en relación al significado adscriptivo de esos predicados son esos criterios. Decirlo es olvidar que se trata de predicados *P*, olvidar el resto de la estructura del lenguaje[68].

Una vez expuestos los rasgos fundamentales de la noción wittgensteiniana de criterio, pasemos a ver la interpretación conductista que a partir de ella realizan Chihara y Fodor. Según ellos, la filosofía del segundo Wittgenstein constituye una combinación de un análisis operacionalista del lenguaje y un conductismo lógico[69] y deja como la única alternativa plausible a ese conductismo. el escepticismo radical[70]. Tras criticar el modelo wittgensteiniano, Chihara y Fodor dan una explicación alternativa del funcionamiento de los predicados mentales.

A fin de justificar el uso del término «behaviorismo» para calificar a Wittgenstein, estos autores establecen una comparación entre la postura de éste y la del behaviorista C.L. Hull[71]. Esta justificación sirve a su vez como punto de partida para la contrarréplica que Cook dirige a la interpretación de Chihara y Fodor. Según Cook, la com-

67. Cf. ibíd., p. 106.
68. Ibíd., p. 110.
69. Cf. Chihara, C.S. - Fodor, J.A.: *Operationalism,* p. 384s.
70. Cf. ibíd., p. 403.
71. Cf. ibíd., p. 387, nota 3.

paración que éstos establecen revela la creencia de que Wittgenstein pretendió, al igual que Hull, responder al escéptico en los mismos términos utilizados por éste. Pero esa creencia es equivocada en dos aspectos: en primer lugar, los términos utilizados por Wittgenstein y el escéptico son radicalmente distintos; la noción wittgensteiniana de conducta resulta inadmisible para el escéptico, que reserva dicha noción para los «movimientos corporales». Wittgenstein no pretende en modo alguno utilizar los criterios para vincular estados mentales a «cuerpos», porque la noción filosófica de cuerpo no cabe en su sistema[72].

En segundo lugar, Cook muestra, como ya vimos, que el motivo que llevó a Wittgenstein a introducir el concepto de criterio no fue el solucionar el problema de las otras mentes, sino eliminar lo que aquí hemos denominado el «esencialismo» de los fenómenos mentales. La idea de «lo oculto» a la que se opone la noción de criterio no es, pues, la que plantea el problema de las otras mentes, sino la que se deriva de buscar un elemento común y no encontrarlo[73].

La noción de criterio no constituye una respuesta al escéptico comparable al argumento por analogía. El criterio no es una premisa a partir de la cual podamos convencer al escéptico de que existen otras mentes además de la suya. Reinhardt sugiere a este respecto que el criterio en Wittgenstein no es una justificación para la adscripción de estados mentales[74]. Diríamos más bien, que no se trata de una justificación teórica. La observación de ciertos modos de conducta en otra persona nos autoriza a decir que se halla en un determinado estado mental; y podemos aducir esas conductas para mostrar que no hemos efectuado la adscripción arbitrariamente. Pero la noción de criterio resulta inservible si con ella se pretende, a partir del planteamiento del escéptico, proporcionarle pruebas de la existencia de otras mentes.

A diferencia del conductismo, la postura de Wittgenstein no supone una respuesta o alternativa al escepticismo. La noción de criterio no es un remedio, sino más bien una prevención del planteamiento escéptico[75]. Desde el momento en que se reconoce la existencia de

72. Cf. Cook, J.W.: *Los seres*, p. 112-4.

73. Cf. ibid., p. 117.

74. Reinhardt, L.R.: *La concepción*, p. 139s.

75. En este mismo sentido se expresa Strawson, con respecto a su propia doctrina criterial: «The point is not that we must accept this conclusion in order to avoid scepticism, but that we must accept it in order to explain the existence of the conceptual

conexiones conceptuales entre los estados mentales y la conducta, el escepticismo cae por su base. Pero no cae solo, sino que con él se derrumba también el conductismo. Pues, como intentaremos mostrar a continuación, el conductismo es una consecuencia del planteamiento escéptico que participa de su mismo esquema conceptual: el esquema dualista. De manera que la crítica de Wittgenstein a los lenguajes privados afecta tanto al conductismo como al escepticismo.

Anticipándose a una posible acusación de conductismo por sus consideraciones en torno a la experiencia privada, Wittgenstein afirma:

> ¿Pero no eres un conductista encubierto? ¿No dices en el fondo que todo excepto la conducta humana es una ficción? Si, efectivamente, hablo de una ficción, se trata entonces de una ficción *gramatical*[76].

Lo que a primera vista pudiera parecer una negación de los procesos mentales, no es en realidad más que el rechazo de una particular noción de proceso mental como proceso incomprendido en un medio inexplorado, fruto de una trasposición ilegítima de las proposiciones gramaticales[77]. Wittgenstein se limita a atacar «la gramática que se nos trata de imponer aquí», basada en el modelo de objeto y nombre y derivada de la idea de que el lenguaje siempre funciona del mismo modo[78]. Pero esta misma gramática que Wittgenstein rechaza, es

---

scheme in terms of which the sceptical problem is stated. But once the conclusion is accepted, the sceptical problem does not arise. So wiht many sceptical problems: their statement involves the pretended acceptance of a conceptual scheme and at the same time the silent repudiation of one of the conditions of its existence. That is why they are, in the terms in which they are stated, insoluble» (Strawson, P.F.: *Individuals,* p. 106).

76. *PU,* § 307.

77. «Wie kommt es nur zum philosophischen Problem der seelischen Vorgänge und Zustände und des Behaviourism? —Der erste Schritt ist der ganz unauffällige. Wir reden von Vorgängen und Zuständen, und lassen ihre Natur unentschieden! Wir werden vielleicht einmal mehr über sie wissen —meinen wir. Aber eben dadurch haben wir uns auf eine bestimmte Betrachtungsweise festgelegt. Denn wir haben einen bestimmten Begriff davon, was es heisst: einen Vorgang näher kennen zu lernen. (Der entscheidende Schritt im Taschenspielerkunststück ist getan, und gerade er schien uns unschuldig.) —Und nun zerfällt der Vergleich, der uns unsere Gedanken hätte begreiflich machen sollen. Wir müssen also den noch unverstandenen Prozess im noch unerforschten Medium leugnen. Und so scheinen wir also die geistigen Vorgänge geleugnet zu haben. Und wollen sie doch natürlich nicht leugnen!» (*PU,* § 308).

78. Cf. *PU,* § 304.

aceptada implícitamente por el conductismo. La aceptación del modelo de objeto y nombre lleva a una noción de objeto privado que, al igual que la cucaracha en la caja, termina resultando superfluo por inaccesible. En esta situación una nada puede servirnos exactamente igual que un algo del que nada se puede decir[79]. De este modo, el conductismo opta por simplificar la cuestión y negar la existencia de los procesos mentales.

Asi, pues, el conductismo es la conclusión última a la que conduce el modelo dualista: si se supone que la experiencia interna de un hombre es un conjunto de objetos privados que los demás no podemos percibir, deberemos contentarnos con observar su comportamiento e inferir dicha experiencia. Pero entonces, dado que los objetos privados no desempeñan ningún papel en nuestras vidas, ya que nuestras necesidades corrientes son satisfechas por la conducta externa, tales objetos no precisan ser tomados en consideración y a efectos prácticos da igual que existan o no, pues en cualquier caso lo único que podemos esperar son comportamientos externos. De ahí que el conductista termine calificándolos de ficticios[80].

Por consiguiente, la crítica de Wittgenstein a la privacidad no sólo no lleva al conductismo sino que lo excluye automáticamente. Lejos de afirmar —como erróneamente supone Mundle[81]— que nada se puede decir sobre la experiencia privada, lo que hace Wittgenstein es repudiar la situación arriba descrita y el planteamiento que da lugar a ella. Dualismo y conductismo son hermanos en origen; y al criticar ese origen común, Wittgenstein descalifica tanto a uno como a otro.

Los defensores de la interpretación no conductista de Wittgenstein se han esforzado en mostrar, desde puntos de vista diversos, los errores comunes al cartesianismo y al conductismo y el modo en que la crítica de Wittgenstein les afecta. Pasemos, pues, a ver brevemente algunos de esos errores, estrechamente relacionados entre sí.

Donagan[82] sostiene que Wittgenstein atacó tanto al cartesianismo como al conductismo, en tanto en cuanto que ambos son errores opuestos y complementarios. Los cartesianos transforman la proposición gramatical según la cual la sensación es no disposicional y privada, en la ficción gramatical de que las sensaciones son estados o procesos en un medio privado e inmaterial. Por su parte, los conduc-

79. Cf. *PU*, § 304.
80. Cf. Pole, D.: *La última*, p. 152.
81. Cf. Mundle, C.W.K.: *Behaviourism*, p. 103.
82. Cf. Donagan, A.: *Wittgenstein*, p. 349s.

tistas niegan los procesos privados cartesianos, pero al mismo tiempo comparten la ilusión de la que los cartesianos deducen la existencia de tales procesos. Asi, aunque los conductistas nieguen los procesos internos, suponen asimismo implícitamente que, de existir, serían tal y como los entienden los cartesianos. Y su negación se deriva en gran medida de las difíciles consecuencias a las que llevaría esa suposición.

Malcolm[83] ha señalado a su vez que la por él denominada «filosofía del propio caso» y el conductismo, a pesar de ser opuestos en cierto sentido, comparten la tesis de que las afirmaciones psicológicas en primera persona del presente son verificadas por autoobservación. Según la filosofía del propio caso, la autoobservación no puede ser contrastada por otros, mientras que para el behaviorismo se realiza a través de criterios externos asequibles para todo el mundo. La primera suposición resulta ininteligible en virtud de la ilegitimidad de la identificación privada; la segunda es falsa, al menos en una gran parte de los casos. Frente a ambas, Wittgenstein muestra que las declaraciones en primera persona no pueden ser consideradas como identificaciones de estados mentales, y deben juzgarse bajo una óptica diferente.

Cook[84] por su parte encuentra el elemento común a cartesianismo y behaviorismo en la concepción que ambos tienen de lo que es un ser humano. Cook analiza la que él llama «redescripción metafísica de un ser humano», ofrecida por Descartes en la *Segunda meditación* tras haber establecido la distinción entre «yo» y «mi cuerpo»[85]. Esa redescripción constituye un ensayo de dos juegos lingüísticos diferentes: uno, referido al alma, en el que los seres humanos ostentan un lu-

---

83. Cf. Malcolm, N.: *Knowledge,* p. 381-3.

84. Cf. Cook, J.W., *Los seres,* p. 99.

85. «Nempe ocurrebat primo, me habere vultum, manus, brachia, totamque hanc membrorum machinam, qualis etiam in cadavere cernitur, et quam corporis nomine designabam. Ocurrebat praetera me nutrire, incedere, sentire, et cogitare: quas quidem actiones ad animam referebam (...). De corpore vero ne dubitabam quidem, sed distincte me nosse arbitrabar eins naturam, quam si forte, qualem mente concipiebam, describere tentassem, sic explicuissem: per corpus intelligo illud omne quod aptum est figura aliqua terminari, loco circunscribi, spatium sic replere, ut ex eo aliud omne corpus excludat; tactu, visu, auditu, gustu, vel odoratu percipi, necnon moveri pluribus modis, non quidem a seipso, sed ab alio quopiam a quo tangatur: namque habere vim seipsum movendi, item sentiendi, vel cogitandi, nullo pacto ad naturam corporis pertinere iudicabam; quinimo mirabar potius tales factultates in quibusdam corporibus reperiri» (Descartes, R., *Meditationes* II, 19-20). Cf. Cook, J.W., *Los seres,* p. 129s.

gar central y otro, referido al cuerpo, en el que el hombre ocupa un lugar semejante al de los palos y las piedras. Frente a esto, el behaviorismo rechaza el primero de los juegos, quedándose únicamente con el segundo. Wittgenstein, sin embargo, rechaza el paso inicial: la redescripción misma. Lo que distingue a los hombres de los demás seres no es el juego lingüístico rechazado por el conductismo, sino los dos juegos del lenguaje tomados en su conjunto[86]. En otras palabras, Wittgenstein rechaza la abstracción que supone el escindir al hombre en dos partes independientes e intentar después describirlo como una suma de esas partes, lo cual implica romper su unidad intrínseca y alterar el carácter primitivo del concepto de ser humano.

La crítica al dualismo y a la experiencia privada no pretende, pues, negar la existencia de los fenómenos mentales, sino únicamente aclarar el modo como hablamos de ellos. El de Wittgenstein es un ataque a una ficción gramatical común al dualismo y al conductismo: la de que el lenguaje de los fenómenos mentales incluye un *Bild* de ellos. La única diferencia que existe entre ambos es que para el conductismo lo son de conductas. Frente a ambos, Wittgenstein defiende una representación indirecta de los fenómenos mentales. Quizás aquí podamos encontrar la permanencia, sugerida por Winch, de la idea de método de proyección que aparecía en el *Tractatus*[87].

En suma, existen bases sólidas para desechar las interpretaciones conductistas de Wittgenstein y afirmar que su crítica alcanza tanto a dualistas como a conductistas, al socavar el esquema conceptual que ambos comparten. Y lo que decimos en relación al conductismo puede aplicarse a la postura de Wittgenstein frente a todos los reduccionismos materialistas o inmaterialistas en general. El reduccionismo es una reacción frente al cartesianismo que, sin embargo, parte de la aceptación de los supuestos de éste. Es la negación de uno de los términos de la oposición establecida por el dualismo. Y así, al atacar la disyunción cartesiana, Wittgenstein ataca también cualquier reducción establecida a partir de ella.

La posición del dualista puede resumirse en la afirmación «Existen mentes y cuerpos»; el idealismo responde diciendo que sólo existen mentes, a lo que el materialismo replica a su vez afirmando que sólo existen cuerpos. Frente a todos ellos, la postura de Wittgenstein se resume en la afirmación «Existen seres humanos». Pero aquí nos

86. Cf. Cook, I.W.: *Los seres,* p. 129s.

87. Cf. Winch, P.: *Introducción: La unidad de la filosofía de Wittgenstein,* p. XXV.

topamos ya con el tema que habrá de ocuparnos en el apartado siguiente.

3. El concepto de ser humano

Hasta ahora hemos podido considerar el alcance que tiene la filosofía de la mente de Wittgenstein en orden a eliminar ciertos errores y confusiones relativos a la mente humana y sus conexiones con el cuerpo y las conductas físicas. Se ha pretendido mostrar también que sus opiniones en torno a este tema le separan tanto del dualismo como del conductismo. La postura de Wittgenstein con respecto a ambas teorías no es, desde luego, de rechazo absoluto, sino que presenta puntos de acuerdo con cada una de ellas en detrimento de la otra[88]. Sin embargo, no puede ser considerada en sentido estricto como una conciliación —y menos aún, como una oscilación— entre el dualismo y el conductismo, al menos si la conciliación ha de concebirse como una posición intermedia que se sitúa dentro del mismo esquema conceptual y comparte los mismos supuestos de las posturas conciliadas. Pues, como ya hemos tenido ocasión de ver y seguiremos viendo posteriormente, el ataque de Wittgenstein al dualismo y al conductismo no se limita a sus afirmaciones concretas, sino a las mismas premisas de las que ambos parten.

No obstante, la filosofía de la mente que hemos encontrado en Wittgenstein tiene hasta ahora un carácter fundamentalmente negativo. Su finalidad principal ha sido, en todo momento, atacar los errores filosóficos más llamativos que existen en torno al tema en cuestión y sacar a la luz las confusiones lingüísticas subyacentes a ellos. Esto, evidentemente, no es poco, ni puede sorprendernos, teniendo en cuenta que el único objetivo que Wittgenstein se propuso con sus análisis lingüísticos fue —al menos, según él— la disolución de los problemas filosóficos.

88. Kenny nos ofrece una excelente síntesis de la posición de Wittgenstein frente a dualistas y conductistas: «Estaba de acuerdo con los dualistas en que pueden darse determinados eventos mentales sin que los acompañe una conducta corporal; estaba de acuerdo con los conductistas en que la posibilidad de describir en absoluto eventos mentales depende de que éstos tengan, en general, una expresión en la conducta. Según este punto de vista, adscribir a alguien un evento o estado mental no es adscribirle ningún tipo de conducta corporal; pero sólo se puede hacer esa adscripción a seres que tengan al menos la capacidad de adoptar conductas del tipo apropiado» (Kenny, A.: *Wittgenstein*, p. 28).

Llegados a este punto cabe, pues, plantearse lo siguiente: si ni el cartesianismo ni el conductismo constituyen explicaciones válidas de la relación entre las experiencias mentales y las actividades corporales humanas, ¿cuál es, según Wittgenstein, la explicación correcta de esa relación? Lo primero que hay que decir al respecto es que Wittgenstein *no* ofrece lo que normalmente se considera una teoría positiva de la relación mente-cuerpo que pueda servir como alternativa a las concepciones atacadas —recuérdese que no era su intención establecer generalizaciones ni hacer teorías—. De hecho, tampoco las suyas pueden considerarse unas críticas sistemáticamente desarrolladas de las teorías dualistas, sino más bien una serie de observaciones y análisis dispersos que he intentado presentar aquí de manera coherente y sistemática.

Ahora bien, a falta de una teoría positiva de la mente en el pensamiento de Wittgenstein, sí es posible encontrar en sus observaciones sobre el funcionamiento de los términos psicológicos, e incluso dentro de sus críticas puramente negativas, ciertas pautas a partir de las cuales se puede elaborar un modelo explicativo de la mente humana. Por supuesto que no pretendo desarrollar aquí una teoría de la mente completa y acabada; tampoco es mi intención poner en boca de Wittgenstein afirmaciones que él, en realidad, no hizo. Mi única pretensión es, partiendo de lo que él efectivamente afirmó, sentar las bases de una posible concepción de lo mental que, si bien no puede ser denominada «la teoría de la mente de Wittgenstein», está de acuerdo y puede derivarse de las opiniones por él expresadas.

Es preciso, ante todo, hacer una advertencia: lo que aquí se va a sugerir es única y exclusivamente una teoría de la mente humana. Mi intento es exponer unas pautas de explicación de la realidad mental, tal y como se da en el hombre, de manera que al hablar de «mente» y de «persona» me referiré siempre a la mente y a la persona humanas. Esto significa que lo que aquí se va a exponer sólo pretende ser válido para los seres humanos y no —o, al menos, no necesariamente— para otros tipos posibles de seres pensantes como pudieran ser los espíritus puros o Dios.

El punto de partida de dicho intento lo constituye una noción a la que en ocasiones anteriores se ha aludido y que, a pesar de no hallarse lo suficientemente explicitada, desempeña un papel fundamental dentro de la filosofía de la mente del segundo Wittgenstein: me refiero a la noción de ser humano. Una de las aportaciones fundamentales de Wittgenstein, que a menudo ha pasado desapercibida, es el

haber puesto de relieve el carácter lógicamente primitivo que tiene la noción de ser humano dentro de nuestro sistema conceptual. Es a la luz de esta noción como deben entenderse los análisis psicológicos de Wittgenstein asi como sus criticas al dualismo, si se quiere llegar a captar el verdadero sentido de su pensamiento.

En realidad no ha sido Wittgenstein sino Strawson quien ha desarrollado de forma explicita dicha noción. Strawson, en efecto, insiste en el carácter primitivo del concepto de persona y dedica al tema una atención que no se encuentra en Wittgenstein. Pero aqui podemos hallar un nuevo punto de acuerdo entre las filosofías de la mente de ambos autores. Creo, en efecto —y es ésta una tesis que comparten diversos críticos[89]—, que las afirmaciones de Strawson con respecto al carácter primitivo del concepto de persona son perfectamente atribuibles a Wittgenstein. Al menos, se trata de una idea totalmente coherente con sus análisis psicológicos y, desde el punto de vista wittgensteiniano, constituye la alternativa más plausible a los planteamientos dualistas. Por ello, y a falta de una serie de consideraciones explícitas sobre el tema en el pensamiento de Wittgenstein, las afirmaciones de Strawson pueden, en virtud de la afinidad existente entre ambos, servirnos como punto de apoyo para caracterizar la postura de aquél[90].

El carácter primitivo del concepto de persona aparece en Strawson con ocasión del problema de la autoadscripción de estados de conciencia y en oposición a dos tipos de dualismo: el dualismo cartesiano y la que él denomina «doctrina no posesiva del yo». Ambos coinciden en afirmar que la idea de que los estados de conciencia y las características corporales se atribuyen a una y la misma cosa, no es

---

89. Véanse, p. ej., García Suárez, A.: *La lógica*, p. 170ss.; Reinhardt, L.R.: *La concepción;* Cook, J.W.: *Los seres;* Mulligan, R.W.: *The Nature of Person in Wittgenstein.*

90. Me limitaré aquí a desarrollar este punto en común entre ambos autores, sin detenerme en un examen pormenorizado de la teoría de Strawson, ni tampoco en la discusión de si existe o no un perfecto acuerdo entre ellos. En relación a Strawson puede verse la crítica que le hace Ayer en *The Concept of a Person* (Cf. Ayer, A.J.: *The concept*, p. 82-128), así como la que a su vez hace Hacker a Ayer en *Other Minds and Professor Ayer's Concept of a Person.* Sobre las relaciones entre Wittgenstein y Strawson cabe destacar la posición de Mulligan *(The Nature),* para quien la teoría strawsoniana es un fiel desarrollo del pensamiento de Wittgenstein, y la de G.A. Ross *(Wittgenstein on Persons)* que mantiene el punto de vista opuesto, aun admitiendo el acuerdo entre Wittgenstein y Strawson sobre el carácter primitivo del concepto de persona.

más que una ilusión lingüística[91]. Para Descartes y sus seguidores, la persona se compone de dos sustancias de diferente tipo y con distintos estados y propiedades, de modo que ninguno de los estados y propiedades de una de ellas puede ser atribuido a la otra. Los estados de conciencia sólo pueden ser adscritos a una de tales sustancias —el alma— y no a la otra, a la que adscribimos características corporales[92].

Por su parte, la doctrina no posesiva del yo mantiene que uno no adscribe estados de conciencia a nada en absoluto y que la idea de un *ego* poseedor o sujeto de dichos estados es completamente ficticia[93]. Así como para el cartesianismo el yo del que hablamos en la adscripción de los estados de conciencia se refiere al alma, para la doctrina no posesiva ese yo, al menos en algunos casos, no se refiere a nada, de modo que la adscripción no es más que aparente.

Según Strawson, podemos encontrar una conexión entre el cartesianismo y la doctrina no posesiva en el planteamiento dualista que ambos comparten: el cartesianismo es un dualismo de dos sujetos o dos tipos de sujeto a los que se adscriben predicados *P* y predicados *M* respectivamente; la teoría no posesiva presenta a su vez un dualismo de un sujeto —el cuerpo— y un no sujeto[94].

Tras examinar esas dos formas de dualismo y las dificultades que de ellas se derivan en torno a la adscripción, Strawson propugna el reconocimiento del carácter primitivo del concepto de persona. La persona es, según él, una entidad lógicamente primaria a la que se pueden aplicar *a la vez* predicados *P* y predicados *M:* y sólo una persona así entendida puede ser sujeto de estados de conciencia[95]. La noción cartesiana de pura conciencia individual es un concepto secun-

---

91. Cf. Strawson, P.F.: *Individuals,* p. 94.

92. Cf. ibid., p. 94.

93. Cf. ibíd., p. 95s. Aunque con ciertas reservas, Strawson afirma que la doctrina no posesiva puede serle atribuida a Wittgenstein en un periodo de su vida, en concreto durante la época de las notas de Moore. Strawson presenta como evidencia un pasaje de dichas notas en el que Wittgenstein afirmaba que, en algunos de sus usos, la palabra «yo» no denota un poseedor (cfr. ibíd., p. 95, nota 1). Sobre este punto véase Hacker, P.M.S.: *Insight,* p. 188-97.

94. Cf. Strawson, P.F.: *Individuals,* p. 98.

95. «What I mean by the concept of a person is the concept of a type of entity such that *both* predicates adscribing states of consciousness *and* predicates adscribing corporeal characteristics, a physical situation & c, are equally applicable to a single individual of that single type (...). States of consciousness could not be adscribed at all, *unless* they were adscribed to persons, in the sense I have claimed for this word» (ibid., p. 101s).

dario que no sólo no explica el de persona sino que debe ser explicado por él:

> El concepto de persona es lógicamente anterior al de conciencia individual. El concepto de persona no debe ser analizado como un cuerpo animado o un alma encarnada. Esto no quiere decir que el concepto de pura conciencia individual no pueda tener una existencia lógicamente secundaria, si uno lo piensa o lo encuentra deseable. Hablamos de una persona muerta —un cuerpo— y en el mismo modo secundario podríamos al menos pensar en una persona desencarnada. Una persona no es un ego encarnado, pero un ego podría ser una persona desencarnada, reteniendo el beneficio lógico de la individualidad, del hecho de haber sido una persona[96].

La misma opinión que tiene Strawson sobre el concepto de persona la podemos encontrar en Wittgenstein aunque no de forma tan explícita, cuando afirma en las *Investigaciones:*

> Tener una opinión es un estado. ¿Un estado de quién? ¿Del alma? ¿Del espíritu? Bien, ¿de qué se dice que tiene una opinión? Del señor *N.N.*, por ejemplo. Y ésta es la respuesta correcta[97].

Para Wittgenstein, como para Strawson, no es el alma o la mente la que se encuentra en determinado estado mental, sino la persona humana. Hablar de «actividades mentales» y «actividades corporales» puede resultar engañoso porque nos induce a pensar en una dualidad de referencia para su adscripción. Unas y otras son, antes que nada, actividades humanas o, si se quiere, personales. No atribuimos cierto tipo de operaciones a la mente y otras diferentes al cuerpo; atribuimos todas ellas a una misma cosa: a un ser humano viviente. El que sean cualitativamente diferentes y se adscriban de manera distinta no implica que haya en el hombre dos sujetos de operaciones. Lo mental y lo material no se corresponden con entidades diferentes, sino sólo con diferentes aspectos de un mismo ser.

La postura de Wittgenstein frente a dualismo y conductismo puede apreciarse ahora con mayor claridad a la luz de la noción de ser humano. Es ésta y su carácter lógicamente primitivo el fundamento último sobre el que se apoya la conexión conceptual existente entre las experiencias mentales y la conducta. Los sujetos a los que

---

96. Ibíd., p. 103.
97. *PU,* § 573.

atribuimos afecciones mentales son seres humanos; y es a esos mismos seres a los que también podemos atribuir determinadas formas de conducta. Los comportamientos que sirven como criterio de adscripción de estados y actividades mentales no son los «movimientos corporales» que suponen el dualismo y el conductismo, sino conductas *específicamente humanas*. Sólo a los seres a los que se pueden adscribir estas últimas pueden serles atribuidos también estados de conciencia:

> ... sólo de un hombre viviente y de lo que se le parece (se comporta similarmente), se puede decir que tenga sensaciones; que vea; que sea ciego; que oiga; que sea sordo; que esté consciente o inconsciente[98].

El concepto de conciencia no surge del concepto de alma sino del de persona. Aprendemos el significado de los conceptos psicológicos cuando vemos personas que piensan, sienten, tienen emociones, etc., a la vez que manifiestan conductas apropiadas a esos fenómenos. Posteriormente, podemos extender algunos de esos conceptos a otros seres, basándose en las similitudes de sus conductas con las conductas humanas. Asi, por ejemplo, atribuimos dolor a los animales porque apreciamos en ellos reacciones semejantes a las conductas humanas de dolor.

Sin embargo, no tiene sentido adscribir experiencias o estados de conciencia a seres inertes. Se podría objetar a esto que en un cuento de hadas un puchero puede sentir dolor. Efectivamente, replica Wittgenstein, pero en un cuento de hadas el puchero también puede hablar (y, por consiguiente, quejarse). Es posible, en ciertos casos, atribuir dolor a los seres inanimados, como por ejemplo cuando se juega con muñecas. Pero se trata de un uso secundario del concepto de dolor que se deriva del uso primario que hacemos de él cuando lo adscribimos a los seres humanos[99]. Cuando un niño dice que la muñeca tiene dolor está tratándola como si fuese una persona. Este uso secundario de «dolor» se realiza a partir de una trasposición del modelo de los seres humanos a otros objetos diferentes. Pretender aislarlo del uso primario del concepto es coger el rábano por las hojas, vaciar el concepto de su sentido. Wittgenstein compara este uso secundario de «dolor» con el juego de los trenes: en los niños este juego se conecta con el conocimiento de los trenes reales. Podria dar-

98. *PU*, § 281.
99. Cf. *PU*, § 282.

se el caso de que en una tribu desconocedora del ferrocarril, los niños aprendiesen este juego de otros y lo jugasen, pero sin saber que está copiado de otra cosa. Pero entonces el juego no tendría el sentido que tiene para nosotros[100].

Existe, pues, una conexión intrínseca entre predicados mentales y predicados comportamentales, sin que haya reducción de unos a otros. Los conceptos psicológicos no denotan conductas, pero serían inaplicables a un ser que no fuera capaz de desarrollar conductas de tipo apropiado. Así, siguiendo el ejemplo que nos ofrece Cook[101], el concepto «hambre» o «hambriento» sólo se aplica a un ser que come, lo cual no obliga en absoluto a identificar el hambre con el comer. Pues un ser que come es también capaz de guardar ayuno por motivos de muy diversa índole, sin que ello sea obstáculo para la relación esencial existente entre ambos conceptos. De modo semejante, adscribimos dolor a un ser que puede mostrar conductas de dolor, aunque en ocasiones no lo haga. Pero el concepto de dolor está también, a pesar de las excepciones, ligado a la conducta. De ahí que no tenga sentido decir de un ser que jamás adopta conductas de dolor —por ejemplo, de una piedra—, que tiene dolor:

> Mira una piedra y piensa que tiene sensaciones. Uno se dice: ¿cómo se podría siquiera llegar a la idea de adscribir una *sensación* a una *cosa*? ¡Se la podría adscribir igualmente a un número! Y ahora mira a una mosca patalеando y en seguida se desvanecen esas dificultades y el dolor parece que puede aferrarse aquí, donde antes estaba todo contra él, por así decir, liso[102].

El olvido del carácter primitivo de la noción de ser humano es la causa última del planteamiento dualista y de los problemas que éste conlleva. El dualista pretende, por así decirlo, comenzar la casa por el tejado y explicar el concepto de hombre a partir de los de alma y cuerpo. Divide al hombre en dos partes diferentes a cada una de las cuales asigna una serie de actividades: las físicas al cuerpo y las mentales al alma. De esta escisión surge la exigencia de justificar la existencia de una vida mental en otros. Si lo único que veo son cuerpos, ¿qué me justifica al suponer que esos cuerpos son, como yo, algo más que meros autómatas? Evidentemente, nada. La única respuesta congruente con el planteamiento dualista es, pasando por encima del

100. Cf. *PU*, § 282.
101. Cf. Cook, J.W.: *Los seres*, p. 128s.
102. *PU*, § 284.

argumento analógico, decir que no hay razones para afirmar que los demás tienen más afecciones mentales que una sartén. Pero suponer que los demás son meros autómatas es deformar nuestro esquema conceptual, desplazar el uso ordinario del lenguaje hasta el caso límite y privarlo así de su sentido[103]. Más que por justificar la adscripción de conciencia a otras personas, el dualista debería preocuparse por dar un fundamento a su afirmación de que lo único que ve son cuerpos. Pues no son meros cuerpos lo que encontramos cuando miramos a otros, sino seres humanos vivientes. Y es precisamente de ahí de donde él ha sacado su noción de cuerpo. Como afirma Cook: «Los cuerpos no nacen: nacen muertos. Los que nacen son los niños, los seres humanos»[104].

No se trata, pues, de justificar las conexiones entre predicados mentales y físicos, puesto que esas conexiones nos vienen ya dadas:

> «Creo que no es un autómata», así, sin más, no tiene sentido en absoluto.
>
> Mi actitud hacia él es una actitud hacia un alma. No soy de la *opinión* de que tiene un alma[105].

Lo que está en cuestión en el trato que damos a los demás seres humanos no son fundamentaciones teóricas ni opiniones, sino únicamente la aceptación del juego del lenguaje ordinario que nos viene dado y que no necesita una ulterior justificación[106]. Se podría objetar a esto que las reglas del lenguaje son convencionales y, por consiguiente, no pueden imponernos una determinada visión de realidad.

---

103. «Aber kann ich mir nicht denken, die Menschen um mich her seien Automaten, haben kein Bewusstein, wenn auch ihre Handlungsweise die gleiche ist, wie immer? — Wenn ich mir's jetzt —allein in meinem Zimmer— vorstelle, sehe ich die Leute mit starrem Blick (etwa wie im Trance) ihren Verrichtungen nachgehen — die Idee ist vielleicht ein wenig unheimlich. Aber nun versuch einmal im gewöhnlichen Verkehr, z.B. auf der Strasse, an dieser Idee festzuhalten! Sag dir etwa: "Die Kinder dort sind blosse Automaten; alle ihre Lebendigkeit ist bloss automatisch." Und diese Worte werden dir entweder gänzlich nichtssagend werden; oder du wirst in dir etwa eine Art unheimliches Gefühl, oder dergleichen, erzeugen.

»Einen lebenden Menschen als Automaten sehen, ist analog dem, irgend eine Figur als Grenzfall, oder Variation einer andern zu sehen, z.B. ein Fensterkreuz als Swastika» (*PU,* § 420).

104. Cook, J.W.: *Los seres,* p. 106.

105. *PU,* p. 178.

106. Cf. *PU,* p. 200.

Pero si el lenguaje funciona, si cumple su cometido de comunicación intersubjetiva, es porque se halla de alguna manera de acuerdo con la realidad. Si las cosas fueran totalmente diferentes de lo que son, si los hombres careciesen de expresiones características de dolor, miedo o alegria, entonces nuestros juegos del lenguaje perderían su gracia[107] y sería imposible enseñar a un niño el significado de tales conceptos[108]. Pero no es éste el caso. Se trata de ver cómo es la realidad, no cómo podría ser; importa la regla, no la excepción. La regla es que los hombres manifiestan exteriormente sus sensaciones y emociones. Y si en la vida humana los nombres de sensaciones están conectados con sus manifestaciones, el filósofo no está en libertad de romper esas conexiones[109].

En este sentido, el de Wittgenstein es un intento de obligar al filósofo a poner de nuevo los pies en la tierra, de sacarle del mundo de las abstracciones cartesianas, poblado de «cuerpos» y «almas», e introducirle otra vez en el mundo de las personas vivas. Un mundo en el que tenemos derecho a decir de otro que tiene dolor, a no ser que haya razones de peso para sospechar lo contrario; en el que, al menos en principio, los ojos están cerrados a la duda[110].

En realidad también el filósofo acepta en la práctica el juego del lenguaje ordinario. Ni el escéptico ni el solipsista ni el conductista se paran a buscar una prueba de que su hijo herido no es un autómata antes de correr a auxiliarle. Sus inquietudes respecto de las otras mentes sólo aparecen a nivel teórico y desligadas completamente de la realidad. Como ya vimos, para Wittgenstein el filósofo no es un hombre que haya perdido el sentido común[111]; pero sí es un hombre que tiene que curar muchas enfermedades intelectuales en sí mismo antes de que pueda llegar a las nociones del sentido común[112]. Su «enfermedad» consiste —podríamos decir— en una especie de esquizofrenia intelectual, una escisión entre el pensamiento y la vida.

Las observaciones de Wittgenstein en torno a los seres humanos así como los análisis psicológicos que hemos podido examinar a lo largo de estas páginas, apuntan en última instancia a una nueva concepción de la naturaleza de lo mental y de su relación con las activi-

107. Cf. *PU*, § 142.
108. Cf. *PU*, § 257.
109. Cf. Cook, J.W.: *Solipsism*, p. 44.
110. Cf. *PU*, p. 224.
111. Cf. *BBB*, p. 58s.
112. Cf. *VB*, p. 44.

dades físicas del hombre[113]. Las críticas de Wittgenstein al dualismo tienen como resultado la puesta de reheve de la unión indisoluble que existe entre alma y cuerpo, así como de su necesidad mutua. El hombre —ésta es mi interpretación— no es una suma de partes, sino una unidad esencial. La distinción entre mente y materia puede ser la distinción entre dos dimensiones realmente distintas de la persona humana, pero que deben estar siempre referidas a ella. Cuerpo y alma sólo pueden entenderse como cuerpo y alma de una persona humana; la persona es una unidad compleja e indivisible en cuya constitución concurren diferentes principios de índole mental y material.

Mente y materia serían así, en cierta forma, dos caras distintas de una misma moneda, principios diferentes del hombre, que se hallan mutuamente integrados y remiten el uno al otro. No tiene por qué haber actividades específicamente mentales separadas del cuerpo. Pueden darse, en efecto, estados de conciencia sin conductas, pero aquéllos sólo tienen sentido en referencia a éstas. Las actividades mentales se configuran en un cuerpo o, utilizando el lenguaje del *Tractatus,* se muestran en él. Y al mismo tiempo, la mente o el alma es el horizonte de referencia de las actividades físicas, en virtud del cual éstas difieren de los meros «movimientos corporales» y se convierten en conductas humanas. El aspecto mental del hombre hace que las diferencias entre su cuerpo y una piedra sean algo más que diferencias de grado, que el cuerpo humano sea cualitativamente distinto de los meros cuerpos materiales.

Así, pues, el alma necesita del cuerpo. Y esta necesidad va más allá de cuestiones como la de si pueden existir experiencias sensoriales independientemente de un cuerpo. Pues no se trata de la necesidad de una base orgánica para las sensaciones, sino de un comportamiento observable adecuado a ellas y también a cualquier otro tipo de fenómenos conscientes.

No es el alma quien piensa, siente dolor o está alegre, y el cuerpo

113. Esta concepción exigiría el replanteamiento de dos cuestiones: la inmaterialidad del alma y la supervivencia tras la muerte. Creo que el carácter primitivo del concepto de persona no excluye en modo alguno la posibilidad de concebir el alma como una realidad espiritual e inmortal, pero sí implica un nuevo enfoque, no cartesiano, de estas cuestiones. A este respecto, resultan de especial interés las observaciones de G.E.M. Anscombe *(La filosofía analítica),* que propugna una vuelta a la concepción precartesiana de la inmaterialidad, así como las de P.T. Geach, que en su ensayo *Immortality* (véase *God,* p. 17-29), y con una orientación claramente wittgensteiniana, examina las condiciones de la inmortalidad personal y apela a la posibilidad de una resurrección del cuerpo como exigencia de dicha inmortalidad.

el que habla, se queja o ríe. Es el ser humano el que a la vez piensa y habla, siente dolor y se queja, está contento y ríe. La persona es el sujeto propio de las actividades mentales. Y dado que el cuerpo es parte integrante de la persona, también aquél o alguna de sus partes puede ser, en cierto sentido, agente de actividades mentales[114].

Yo no soy, como pretendió Descartes, una cosa pensante; o, en otras palabras, yo no soy mi alma sino un ser humano. Y, como afirma Geach[115], un ser humano no es un cuerpo más un algo inmaterial, sino una clase de cuerpo. El alma humana es, podríamos decir, la forma de ser de un cuerpo: del cuerpo humano viviente. De este modo, el modelo explicativo de la mente al que —según mi interpretación— podrían apuntar las opiniones de Wittgenstein sería una variante de la noción aristotélica del alma como entelequia de un cuerpo orgánico[116] o, al menos, suponer un acercamiento a dicha noción[117].

El alma no es un apéndice inmaterial del cuerpo. Parafraseando a Wittgenstein, podemos decir que el alma no es un algo, pero tampoco una nada[118]. Pensar en ella como en un reservado del hombre, es comparable a buscar el ambiente de una habitación como si se tratase de un objeto oculto detrás de sus muebles y elementos decorativos. No es preciso ir más allá de las personas tal y como las vemos para encontrar en ellas un alma. Porque su cuerpo no oculta el alma sino que, por el contrario, la revela:

> El cuerpo humano es la mejor figura del alma humana[119].

---

114. «It is correct to say that thinking is an activity of our writing hand, of our larynx, of our head, and of our mind, so long as we understand the grammar of these statements» (*BBB*, p. 16).

115. Cf. Geach, P.T.: *God*, p. 38.

116. Cf. Aristóteles: *De anima*, B, 412*a*, 25-6.

117. Cabria también aquí una interpretación de Wittgenstein de corte spinoziano, pero dentro de un contexto muy diferente al de Spinoza. Pues mientras la concepción de lo mental en Spinoza se deriva de un monismo absoluto, Wittgenstein parte en su segunda filosofía de una visión de la realidad eminentemente pluralista. En cualquier caso, es mi opinión que las formulaciones de Wittgenstein se mantienen abiertas con respecto a ambas interpretaciones, de manera que la mía —más en la línea de Aristóteles— resulta igualmente posible. No se trata, como ya dije, de atribuir a Wittgenstein lo que él no ha dicho, pero sí de dejar claro lo que, partiendo de él, se *puede* decir.

118. Cf. *PU*, § 304.

119. *PU*, p. 178. Dos afirmaciones de este estilo se encuentran también en *Vermischte Bemerkungen:* «Der Mensch ist das beste Bild der menschlichen Seele» (p. 49). Y: «Das Gesicht ist die Seele des Körpers» (p. 23).

CONCLUSIÓN

En el prólogo al *Tractatus,* Wittgenstein afirmaba rotundamente que su objetivo era poner fin al filosofar. Y tan pleno fue su convencimiento de haberlo logrado que, como es sabido, abandonó durante varios años el ejercicio de la filosofía. Esa afirmación y otras del mismo estilo que aparecen en las obras de sus dos épocas, han dado pie a la consideración de Wittgenstein como un positivista destructor o como una especie de verdugo de la filosofía. Sin embargo, basta con dedicar una minima atención al estudio de su obra para darse cuenta de lo erróneo de dicha interpretación. Wittgenstein no fue un lingüista sino un filósofo; su interés no se dirigió al lenguaje en sí mismo, sino en sus relaciones con la realidad. Sus reflexiones no son análisis puramente formales, vacíos de todo contenido, sino que esconden detrás de sí una genuina investigación filosófica. Si a Wittgenstein le interesó el lenguaje, su estructura y funcionamiento, fue porque la comprensión de estas cuestiones podía arrojar luz acerca de la naturaleza de lo real. De ahí que las teorías del lenguaje del primero y segundo Wittgenstein lleven consigo sendas visiones de la realidad y por consiguiente una metafísica, aunque no de estilo tradicional, en correspondencia con cada una de las concepciones del lenguaje.

Ahora bien, si alguna realidad interesó de modo especial a Wittgenstein, ésa fue la realidad humana. El ser del hombre y el sentido de la vida humana fueron una preocupación constante en su vida y pensamiento. Por ello no es de extrañar que la investigación sobre el hombre constituya uno de sus principales centros de atención, y que su metafísica se configure fundamentalmente en una antropología. De manera que, si a cada concepción lingüistica le corresponde una visión del mundo, a cada una de éstas sigue a su vez una concepción acerca del hombre.

La concepción de la realidad presente en el pensamiento del primer Wittgenstein se sintetiza en la doctrina del decir y del mostrar. Los límites del lenguaje determinan los límites del mundo, de la realidad científica cognoscible por las ciencias naturales. Esos limites marcan la distinción entre dos categorías ontológicas absolutamente diferentes e irreductibles entre sí: la de la realidad mundana y la de lo místico. La primera de ellas tiene su propia metafísica, la que se ha denominado «metafísica del atomismo lógico». Junto a ella se encuentra una metafísica de lo inefable, configurada en una ética de carácter predominantemente contemplativo y cargada de resonancias estoicas.

Es esta ética, bajo la forma de una teoría del sujeto metafísico, la que constituye el núcleo de la concepción antropológica del primer Wittgenstein. Del reduccionismo descriptivo propio de la teoría figurativa de la proposición, se sigue una antropología según la cual el sujeto humano no tiene cabida en el mundo y queda instalado en su límite. A Wittgenstein no le interesa el estudio del sujeto empírico, objeto de la psicología. A él dedica únicamente un breve análisis de corte humeano, encaminado a mostrar que el sujeto empírico no es en realidad tal sujeto. El auténtico sujeto, y el que interesa a la filosofía es el sujeto metafisico. Éste, que aparece por primera vez con ocasión del solipsismo, se revela inmediatamente como sujeto ético. De este modo, ética y antropología aparecen íntimamente unidas en el pensamiento de Wittgenstein, hasta llegar incluso a confundirse.

La ética del *Tractatus* se compendia en la cuestión acerca del sentido del mundo y abarca todos los grandes temas de la metafísica: hombre, Dios, felicidad, muerte. Es ella la única que puede dar la respuesta a las cuestiones que la ciencia natural no hace sino plantear. La ética es una actitud de asombro ante la existencia del mundo, que capta su sentido y proporciona su representación global. Pero esa representación ha de ser necesariamente inexpresable: la ética no es una teoría sino un modo de vida. Ni las respuestas que proporciona ni las cuestiones a las que responde pueden ser expresadas en el lenguaje, pues tanto unas como otras pertenecen al dominio del mostrar.

Las categorías ontológicas del decir y del mostrar encuentran así su síntesis en el sujeto humano. El hombre, en su doble condición de sujeto empírico y sujeto metafisico, representa el punto de unificación de lo expresable y lo inefable, del mundo y su sentido. Él es el único ser que, perteneciendo al mundo como sujeto empírico, es ca-

paz, en cuanto sujeto metafísico, de trascenderlo e instalarse en su límite, contemplándolo como un todo. La parte más importante de la realidad, aquella segunda parte del *Tractatus* que Wittgenstein nunca escribió porque constituía un terreno vedado para el conocimiento racional, es competencia exclusiva del ser humano en cuanto sujeto ético, portador del bien y del mal. El hombre es a la vez sujeto y objeto de lo místico. Sólo su actitud ética puede otorgar sentido al mundo y dar razón de su existencia. Pero, al mismo tiempo, el problema del sentido al que se dirige la actitud ética aglutina todos aquellos problemas que de manera más honda afectan a la vida humana. De este modo, la dimensión más relevante de la realidad es fundamentalmente humana y la metafísica de lo inefable se configura en último término en una antropología.

El primer Wittgenstein es heredero de la tradición postkantiana presente en todos los ámbitos de la sociedad y cultura vienesas de su tiempo, hasta el punto de que se le puede considerar, al menos en muchos aspectos, como un «kantiano lingüístico». Son muchas e importantes, en efecto, las semejanzas que presenta el *Tractatus* con la obra crítica kantiana. El de Wittgenstein es una repetición del intento kantiano de delimitar el ámbito de lo cognoscible, aun cuando aquí dicho intento se realiza de manera indirecta, mediante la demarcación del lenguaje científico. Tanto Kant como Wittgenstein reconocen el carácter inevitable que la tendencia a la metafísica tiene en el hombre, si bien se ven obligados a excluirla del campo de lo científico. En Kant las ideas de la razón no encuentran lugar dentro de la razón pura y han de ser remitidas a la razón práctica, como postulados del comportamiento ético. De manera similar, el problema del sentido del mundo queda en el *Tractatus* fuera del ámbito del lenguaje científico y representado en la actitud ética, aunque en este caso no encontramos una segunda investigación sobre el tema, como encontrábamos en Kant una crítica de la razón práctica. Por otro lado, así como la problemática kantiana se resumía en la pregunta «¿Qué es el hombre?», también se puede afirmar que el problema de lo real en el *Tractatus* encuentra su punto álgido en la pregunta antropológica.

En definitiva, el de Wittgenstein es un intento de retomar y dar forma lingüística a una problemática de larga tradición en filosofía: la separación de hechos y valores, con la consiguiente imposibilidad de dar una fundamentación teórica a la ética. Wittgenstein recibe esta problemática, procedente de la filosofía kantiana, a través de di-

versas vías, en especial de la lectura de Schopenhauer, e intenta darle una solución definitiva a través de la lógica formal. Este uso de la lógica, así como los resultados obtenidos, presentan grandes semejanzas con los del positivismo lógico. Sin embargo, tanto el contexto como las motivaciones de su pensamiento, alejan definitivamente a Wittgenstein de las doctrinas positivistas.

El reduccionismo descriptivo del *Tractatus,* así como la concepción del lenguaje de aquél derivada, dejan paso en el segundo Wittgenstein a una nueva teoría del lenguaje considerablemente más amplia y a una nueva visión de la realidad en consonancia con ella. De la teoría de los juegos del lenguaje surge una concepción eminentemente pluralista de la realidad empírica, diametralmente opuesta a la homogeneízante metafísica del atomismo lógico. El segundo Wittgenstein hace hincapié en que la realidad, al igual que el lenguaje, no es susceptible de ser encerrada en un esquema rígido y uniforme. Hay muchos tipos de realidad y cada una de ellas ha de ser comprendida por sí misma, sin que sea posible aplicarle los esquemas de comprensión de otras realidades diferentes.

De ahí el interés por el estudio del caso particular, característico de la segunda filosofía wittgensteiniana. Nos encontramos aquí con lo que se podría denominar una «metafísica descriptiva», del tipo de la pretendida por Strawson. Se trata de una metafísica naturalista, dirigida a la descripción minuciosa —y también completamente asistemática— de la vida ordinaria a través del reflejo que el lenguaje nos ofrece de ella. En las *Investigaciones* el enfoque antropológico es, si cabe, más claro que en el *Tractatus,* en virtud del giro antropocéntrico que sufre el pensamiento de Wittgenstein. El lenguaje se concibe aquí como una dimensión específicamente humana, una forma de vida que a su vez configura las diversas formas de vida de sus hablantes. El hombre habla un lenguaje y el lenguaje habla a su vez de la vida del hombre; éste es a la vez sujeto y objeto del lenguaje, como en el *Tractatus* lo era de lo místico.

Esa tarea descriptiva tiene como finalidad última la disolución de los problemas y errores filosóficos, tal y como aparecen reflejados en el uso ordinario del lenguaje. La idea fundamental de Wittgenstein a este respecto es que los denominados «problemas filosóficos» descansan en confusiones acerca de la gramática de nuestro lenguaje; de manera que la única forma de darles respuesta es mostrar que carecen de fundamento.

De entre los problemas filosóficos que ocupan la atención de

Wittgenstein, ostentan un lugar relevante aquellos que se refieren al hombre en su doble dimensión de sujeto de actividades mentales y corporales. De este modo, la teoría del sujeto metafísico queda completada —que no necesariamente sustituida— por una investigación sobre el hombre y la mente humana a nivel empírico-descriptivo. Así como la teoría del *Tractatus* implicaba la prohibición de hablar del sujeto empírico, aquí es mucho lo que se puede decir acerca de él. Como ocurría allí, el lenguaje descriptivo de la ciencia no puede tampoco ahora hablar de las actividades mentales del sujeto empírico. La diferencia está en que para el Wittgenstein de las *Investigaciones* existen otros lenguajes diferentes que sí pueden hacerlo.

Aquí precisamente se encuentra la línea rectora de los análisis psicológicos de Wittgenstein: en la idea de que el lenguaje con el que hablamos de lo mental es diferente de aquel que la ciencia utiliza para la descripción del mundo físico; de que la mente humana no puede ser tratada de la misma forma que los objetos físicos porque es una realidad lógicamente distinta de ellos.

La investigación sobre la mente humana adopta una forma lingüística: la del análisis de términos psicológicos. Se trata de examinar el modo en que tales términos funcionan dentro del lenguaje y sus relaciones con los fenómenos a los que designan. De esta forma, la filosofía de la mente del segundo Wittgenstein se inscribe en un capítulo especial de su filosofía del lenguaje, como una «filosofía del lenguaje psicológico».

Los análisis psicológicos de Wittgenstein se pueden agrupar en torno a dos temas principales: la noción de proceso mental y el lenguaje privado. Estos dos temas representan la configuración, a nivel lingüístico, de los dos supuestos característicos de lo que se ha dado en llamar «cartesianismo»: el dualismo alma-cuerpo y la privacidad de lo mental, respectivamente.

La noción de proceso mental constituye el principal objeto de crítica en aquellos análisis que Wittgenstein dedica a los fenómenos mentales más directamente implicados en el uso del lenguaje, fenómenos tales como el pensamiento, la comprensión y el significado. La idea rectora de estos análisis es que no *tiene que* haber —aunque pueda haberlos— procesos específicamente mentales. La noción de proceso mental como proceso desarrollado en un medio oculto y separado de las actividades físicas es una «ilusión gramatical» derivada del esencialismo y de la obsesión por la generalidad. Contra ese esen-

cialismo, que busca una esencia o rasgo común a todos los objetos designados por un mismo término, opone Wittgenstein su noción de «parecido de familia»: no existe tal rasgo común, sino una diversidad de semejanzas que une los referentes de un término como los eslabones de una cadena. Pensar, comprender y significar son conceptos fluidos, con muy diversos usos y para los que no cabe formular definiciones estrictas.

El tema del lenguaje privado es abordado por Wittgenstein con ocasión del estudio del lenguaje de las sensaciones. La idea del lenguaje privado surge principalmente de una tendencia cosificante que trata de imponer el modelo de objeto y nombre a toda explicación lingüística. Frente a ella, Wittgenstein intenta demostrar que la existencia de un lenguaje cuyas palabras sólo puedan ser comprendidas por el hablante es lógicamente imposible, y que los problemas sobre el conocimiento de las otras mentes son en realidad pseudoproblemas, derivados de un uso ilegítimo —metafisico— de las proposiciones gramaticales. Con ello, Wittgenstein pretende poner de manifiesto la falta de base de las posturas escépticas y solipsistas.

En este tema desempeña un papel esencial la noción wittgensteniana de criterio: ante las conexiones contingentes entre mente y materia que establece el cartesianismo y las conexiones necesarias propugnadas por el conductismo, Wittgenstein establece un nuevo tipo de relación: la relación criterial, caracterizada como una evidencia no inductiva basada en convenciones, que permite acceder al conocimiento de otras mentes al tiempo que salvaguardar la distinción entre las afecciones mentales y la conducta.

El tratamiento wittgensteiniano de esos dos supuestos viene a poner de relieve que la idea de una conciencia pura como sujeto de actividades mentales es una abstracción carente de fundamento e impracticable desde el lenguaje. Lo cual no significa que dichas actividades puedan reducirse a una pura materia, ya que esto supondría caer en el error contrario al cartesiano. La crítica de Wittgenstein al cartesianismo implica un rechazo de los reduccionismos de todo tipo —incluido el conductista—, al socavar los presupuestos dualistas que uno y otros comparten.

La concepción wittgensteiniana de la mente no es una teoría acabada, ni tampoco pretendió serlo. Su enfoque es fundamentalmente negativo, de crítica a las concepciones erróneas acerca de lo mental. Pero aun cuando no se nos ofrece una teoría alternativa a las concepciones criticadas, sí encontramos una pauta para su elaboración: se

trata de la idea de ser humano como concepto primitivo de nuestro esquema conceptual, y no como una derivación de los conceptos de alma y cuerpo. Una teoria desarrollada sobre esta base deberá considerar al ser humano como una unidad esencial, sujeto *a la vez* de actividades físicas y mentales. Habrá de ser, en definitiva, una concepción del hombre que, salvando la especificidad de lo mental, consiga superar los esquemas dualistas y reduccionistas, hasta llegar a una comprensión unitaria del sujeto humano.

En suma, Wittgenstein ha eliminado los equívocos y las concepciones erróneas y dejado el campo libre para la creación de una nueva teoría de la mente de la que él mismo nos suministra las pautas. Esa teoría está aún por hacer. Pero su elaboración es tarea que excedería las pretensiones del presente estudio.

FUENTES Y BIBLIOGRAFIA

1. FUENTES

A. *Obras de Wittgenstein citadas en el texto*

Notes on Logic, incluidas en *Notebooks 1914-16, Appendix* I, p. 93-107.

Notes Dictated to G.E. Moore in Norway, incluidas en *Notebooks 1914-16, Appendix* II, p. 108-19.

Notebooks 1914-16, edición de G.H. von Wright y G.E.M. Anscombe, con traducción inglesa de G.E.M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford ^{2}1979.

Logisch-Philosophische Abhandlung-Tractatus Logico-Philosophicus, edición con la nueva traducción inglesa de D.F. Pears y B.F. McGuinness, introducción de B. Russell, Routledge & Kegan, Londres ^{2}1971.

Letters to Russell, Keynes and Moore, edición e introducción de G.H. von Wright, Basil Blackwell, Oxford ^{2}1977.

Briefe an Ludwig von Ficker, edición de G.H. von Wright y W. Methlagl. Otto Müller Verlag, Salzburgo 1969.

Briefe von Wittgenstein-Letters from Wittgenstein, en Engelmann, P.: *Letters from Wittgenstein with a Memoir,* p. 1-59, edición de B.F. McGuinness con traducción inglesa de L. Fürmuller, Basil Blackwell, Oxford 1967.

Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis, de las notas de F. Waismann, edición e introducción de B.F. McGuinness, Basil Blackwell, Oxford 1967.

A Lecture on Ethics, «The Philosophical Review» 74 (1965) 3-12.

Philosophische Bemerkungen, edición de R. Rhees, Basil Blackwell, Oxford 1964.

Philosophische Grammatik, edición de R. Rhees, Basil Blackwell, Oxford 1969.

Wittgenstein's Lectures, Cambridge, 1930-32, de las notas de J. King y D. Lee, edición de D. Lee, Rownan & Littlefield, Totowa (N.J.) 1980.

Wittgenstein's Lectures in 1930-1933, de las notas de G.E. Moore, «Mind» 63 (1954), 1-15 (I) y 289-316 (II); 64 (1955) 1-27 (III).

The Blue and Brown Books. Preliminary Studies for the Philosophical Investigations, edición y prefacio de R. Rhees, Harper & Brothers, Nueva York ²1960.

Notes for Lectures on «Private Experience» and «Sense Data», «The Philosophical Review» 77 (1968) 271-320.

Philosophische Untersuchungen-Philosophical Investigations, edición de G.E.M. Anscombe y R. Rhees, con traducción inglesa de G.E.M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford ²1958.

Zettel, edición de G.E.M. Anscombe y G.H. von Wright, con traducción inglesa de G.E.M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford 1967.

Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie-Remarks on the Philosophy of Psychology, 2 vols.; vol. I, editado por G.E.M. Anscombe y G.H. von Wright, con traducción inglesa de G.E.M. Anscombe; vol. II, editado por G.H. von Wright y H. Nyman, con traducción inglesa de C.G. Luckhardt y M.A.E. Aue, Basil Blackwell, Oxford 1980.

Über Gewissheit-On Certainty, edición de G.E.M. Anscombe y G.H. von Wright, con traducción inglesa de D. Paul y G.E.M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford 1969.

Vermischte Bemerkungen-Culture and Value, edición de G.H. von Wright, con traducción inglesa de F. Winch, Basil Blackwell, Oxford 1980.

B. *Otras ediciones de las obras de Wittgenstein*

a) Alemanas

Schriften, Suhrkamp, Francfort del M. 1960-82, 8 vols.

Logisch-Philosophische Abhandlung, en «Annalen der Naturphilosophie» 14 (1921) 185-262.

Bemerkungen über die Farben, ed. de G.E.M. Anscombe, Suhrkamp, Francfort del M. 1979.

Über Gewissheit, ed. de G.E.M. Anscombe y G.H. von Wright, Suhrkamp, Francfort del M. 1970.

Vermischte Bemerkungen, ed. de G.H. von Wright, Suhrkamp, Francfort del M. 1977.

Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion, ed. de C. Barrett, Vandenhoek & Ruprecht, Gotinga 1971.

Briefe. Briefwechsel mit Russell, Keynes, Moore, Eccles, Ramsey, Engelmann und von Ficker, ed. de B.F. McGuinness y G.H. von Wright, Suhrkamp, Francfort del M. 1980.

Wörterbuch für Volksschulen, Hölder-Pichler-Tempsky, Viena 1926.

b) Inglesas

Prototractatus, ed. de B.F. McGuinness, T. Nyberg y G.H. von Wright, Routledge & Kegan, Londres 1971.

Tractatus Logico-Philosophicus, trad. de C.K. Odgen y P.F. Ramsey. Routledge & Kegan; Londres 1922.

Some Remarks of Logical Form, en «Proceedings of the Aristotelian Society», supl. vol. 9 (1929) 162-171; reproducido en Copi, I.M. - Beard, R.W. (dirs.): *Essays on Wittgenstein's Tractatus,* p. 31-38, Routledge & & Kegan, Londres 1966.

Philosophical Remarks, ed. de R. Rhees, trad. de R. Hargreaves y R. White, Basil Blackwell, Oxford 1975.

Philosophical Grammar, ed. de R. Rhees, trad. de A. Kenny, Basil Blackwell, Oxford 1974.

Remarks on the Foundations of Mathematics, ed. de G.H. von Wright, G.E.M. Anscombe y R. Rhees, Basil Blackwell, Oxford 1956.

Remarks on Colour, ed. de G.E.M. Anscombe, trad. de L. McAlister y M. Schättle, Basil Blackwell, Oxford 1978.

Last Writings, ed. de G.H. von Wright y H. Nyman, trad. de C.G. Luckhardt y M.A.E. Aue, Basil Blackwell, Oxford 1982, 2 vols.

Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle, notas de F. Waismann, ed. de B.F. McGuinness, trad. de J. Schulte y B.F. McGuinness, Basil Blackwell, Oxford 1967.

Abschrift von Reden und Gesprächen zwischen Dezember 1929 und September 1931, notas de F. Waismann, incluidas en *Philosophische Bemerkungen,* p. 317-46.

Notes on Talks with Wittgenstein, de F. Waismann, en «The Philosophical Review» 74 (1965) 12-16.

Wittgenstein's Lectures, Cambridge, 1932-35, notas de A. Ambrose y M. McDonald, ed de A. Ambrose, Basil Blackwell, Oxford 1980.

Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief, ed. de C. Barrett, Basil Blackwell, Oxford 1966.

Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics: Cambridge, 1939, notas de R.G. Bosanquet, N. Malcolm, R. Rhees y Y. Smythies, ed. de C. Diamond, Cornell U.P., Ithaca 1976.

Letters to C.K. Odgen, ed. de G.H. von Wright, Routledge & Kegan, Londres 1973.

Letters to L. von Ficker, en Luckhardt, C.G. (dir.): *Wittgenstein: Sources and Perspectives,* p. 82-98, Cornell U.P., Ithaca 1979.

Letter to the Editor, en «Mind» 42 (1933) 415-16.

Some Letters of Wittgenstein, 1912-1939, a W. Eccles, en «Hermathena» 97 (1963) 57-65.

Bermerkungen über Frazers «Golden Bough», en «Synthese» 17 (1967) 233-53.

Remarks on Frazer's «Golden Bough», en Luckhardt, C.G. (dir.): *Wittgenstein,* p. 61-81.

c. Traducciones castellanas

Notas sobre lógica, trad. de J.Ll. Blasco y A. García Suárez, en «Teorema»: *Sobre el Tractatus Logico-Philosophicus,* p. 7-47, Universidad de Valencia, Valencia 1972.
Diario filosófico, trad. de J. Muñoz, Ariel, Barcelona 1972.
Tractatus Logico-Philosophicus, trad. de E. Tierno Galván, Alianza, Madrid 1973.
En torno a la ética y al valor, Universidad de San Marcos, Lima 1967.
Los cuadernos azul y marrón, trad. de F. Gracia Guillén, Tecnos, Madrid 1968.
Notas para las conferencias sobre «experiencia privada» y «datos sensibles», trad. de J. Lascurain y E. Villanueva, en Villanueva, E. (dir.): *El argumento del lenguaje privado,* p. 35-82, UNAM, Méjico 1979.
Zettel, trad. de O. Castro y C.U. Moulines, UNAM, Méjico 1979.
Sobre la certidumbre, trad. de M.ª Victoria Suárez, Tiempo Nuevo, Buenos Aires 1972.
Observaciones, trad. de E.C. Frost, Siglo XXI, Madrid 1981.
Cartas a Russell, Keynes y Moore, trad. de N. Míguez, Taurus, Madrid 1979.
Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena, notas de F. Waismann, trad. de M. Arbolí, Fondo de Cultura Económica, Méjico 1969.
Conferencias de Wittgenstein de 1930-1933, trad. de C. Solís, en Moore, G.E.: *Defensa del sentido común y otros ensayos,* Taurus, Madrid 1972.
Estética, psicoanálisis y religión, Sudamericana, Buenos Aires 1976.

II. Bibliografía

Advertencia: esta bibliografía no pretende en modo alguno ser exhaustiva. Se incluyen únicamente las obras a las que se hace referencia en el libro, y en las ediciones citadas.

«Acta Philosophica Fennica»: *Essays on Wittgenstein in honour of G.H. von Wright,* vol. 28 (1976) nos 1-3, North-Holland Pu. Co., Amsterdam.
Agustín de Hipona: *Confesiones,* en *Obras,* vol. II, edición de A. Custodio de Vega, BAC, Madrid 1968.
Albritton, R.: *On Wittgenstein's Use of the Term «Criterion»,* en Pitcher, G. (dir.): *Wittgenstein,* p. 231-50.
Ambrose, A.: *Ludwig Wittgenstein: a Portrait,* en Ambrose, A.-Lazerowitz, M. (dirs.): *Ludwig Wittgenstein,* p. 13-25.

Ambrose, A.-Lazerowitz, M (dirs.): *Ludwig Wittgenstein: Philosophy and Language,* Allen & Unwin, Londres 1973.

Anscombe, G.E.M.: *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus,* Hutchinson, Londres 1971 (trad. castellana: El Ateneo, Buenos Aires 1977).

—: *La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre,* en «Anuario filosófico», XIII/1 (1980) 27-39.

Aristóteles: *De interpretatione,* en *Aristotelis Opera,* vol. I, edit. Academia Regia Borussica, W. de Gruyter, Berlín 1960 (trad. castellana: Cuadernos Teorema, Valencia 1977).

—: *De anima,* en *Aristotelis Opera,* vol. I (trad. castellana: Gredos, Madrid 1978).

Ayer, A.J.: *The Concept of a Person and Other Essays,* Macmillan, Londres 1963 (trad. castellana: Seix Barral, Barcelona 1966).

—: *Can There Be a Private Language?* I, en «Proceedings of the Aristotelian Society», supl. vol. 28 (1954) 63-76 (trad. castellana: Villanueva, E. [dir.]: *El argumento,* p. 83-97).

Bartley III, W.W.: *Wittgenstein,* traducción de J. Sádaba, Cátedra, Madrid 1982.

Beard, R.W.: véase Copi, I.M.-Beard, R.W.

Berkeley, G.: *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge,* en *The Works of George Berkeley,* vol. II, edición de A.A. Luce y T.E. Jessop, T. Nelson & Sons, Londres 1949. (trad. castellana: Gredos, Madrid 1982).

Black, M.: *A Companion to Wittgenstein's Tractatus,* Cambridge University Press, Cambrigde 1964.

—: *Lebensform and Sprachspiel in Wittgenstein's Later Work,* en *Wittgenstein and his Impact,* p. 325-31.

Blasco, J.LI.: *El lenguaje ordinario en el Tractatus,* en «Teorema»: *Sobre el Tractatus,* p. 101-12.

Block, I. (dir.): *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein,* Basil Blackwell, Oxford 1981.

Bouveresse, J.: *La Notion de «Grammaire» chez le second Wittgenstein,* en *Wittgenstein et le problème,* p. 173-92.

Castañeda, H.N.: *El atomismo sintáctico en la filosofía posterior de Wittgenstein y la naturaleza de las cuestiones filosóficas,* en Villanueva, E. (dir.): *El argumento,* p. 153-76.

Cook, J.W.: *Solipsism and Language,* en Ambrose, A.-Lazerowitz, M. (dirs.): *Ludwig Wittgenstein,* p. 37-72.

—: *Wittgenstein on Privacy,* en Pitcher, G. (dir.): *Wittgenstein,* p. 286-323 (trad. castellana: Villanueva, E. [dir.]: *El argumento,* p. 117-51).

—: *Los seres humanos,* en Winch, P. (dir.): *Estudios,* p. 99-131.

Copi, I.M.: *Objects, Properties and Relations in the Tractatus,* en Copi, I.M.-Beard, R.W. (dirs.): *Essays,* p. 167-85.

—: *Tractatus 5.542,* en Copi, I.M.-Beard, R.W. (dirs.): *Essays,* p. 163-65.

Copi, I.M.-Beard, R.W. (dirs.): *Essays on Wittgenstein's Tractatus,* Routledge & Kegan, Londres 1966.

Chihara, C.S.-Fodor, J.A.: *Operationalism and Ordinary Language: A Critique of Wittgenstein,* en Pitcher, G. (dir.): *Wittgenstein,* p. 384-419.

Descartes, R.: *Meditationes de prima philosophia,* en *Oeuvres,* vol. VII, edición de Ch. Adam y P. Tannery, J. Vrin, París 1964 (trad. castellana: Alfaguara, Madrid 1977).

—: *Les Passions de L'Âme,* en *Oeuvres,* vol. XI, 1967 (trad. castellana: Península, Barcelona 1972).

Donagan, A.: *Wittgenstein on Sensation,* en Pitcher, G. (dir.): *Wittgenstein,* p. 324-52.

Drury, M. O'C.: *Some Notes on Conversations with Wittgenstein,* en Rhees, R. (dir.): *Wittgenstein,* p. 91-111.

Eccles, J.C.: véase Popper, K.R.-Eccles, J.C.

Ellis, A.: *Kenny and the Continuity of Wittgenstein's Philosophy,* «Mind» 87 (1978) 270-75.

Engelmann, P.: *Letters from Wittgenstein with a Memoir,* Basil Blackwell, Oxford 1967.

Fann, K.T.: *El concepto de filosofía en Wittgenstein,* traducción de M.A. Bertrán, Tecnos, Madrid 1975.

— (dir.): *Ludwig Wittgenstein. The Man and his Philosophy. An Anthology,* Dell Pu. Co., Nueva York 1967.

Favrholdt, D.: *The Relation between Thought and Language in Wittgenstein's Tractatus,* en «Teorema»: *Sobre el Tractatus,* p. 91-100.

—: *An Interpretation and Critique of Wittgenstein's Tractatus,* Munksgaard, Copenhague 1964.

Ferrater Mora, J.: *Cuestiones disputadas,* Revista de Occidente, Madrid 1955.

— (dir.): *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein,* traducción de R. Jordana, Oikos-Tau, Barcelona 1966.

Fodor, J.A.: véase Chihara, C.S.-Fodor, J.A.

Fogelin, R.J.: *Wittgenstein,* Routledge & Kegan, Londres 1976.

García Suárez, A.: *¿Es el lenguaje del Tractatus un lenguaje privado?,* en «Teorema»: *Sobre el Tractatus,* p. 117-29.

—: *La lógica de la experiencia. Wittgenstein y el problema del lenguaje privado,* Tecnos, Madrid 1976.

Garrido, M.: *La lógica del mundo,* en «Teorema»: *Sobre el Tractatus,* p. 139-52.

Geach, P.T.: *God and the Soul,* Routledge & Kegan, Londres, 1978.

—: *Mental Acts. Their Content and Their Objects,* Routledge & Kegan, Londres 1971.

Gier, N.F.: *Wittgenstein and Phenomenology. A Comparative Study of the Later Wittgenstein, Husserl, Heidegger and Merleau-Ponty,* State University of New York Press, Albany 1981.

Grandy, R.E.: *The Private Language Argument,* «Mind» 85 (1976) 246-50.
Griffin, J.: *Wittgenstein's Logical Atomism,* Oxford University Press, Londres 1964.
Hacker, P.M.S.: *Insight and Illusion. Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience,* Oxford University Press, Londres 1975.
—: *Wittgenstein's Doctrines of the Soul in the Tractatus,* «Kant Studien» 62 (1971) 162-71.
—: *Other Minds and Professor Ayer's Concept of a Person,* «Philosophy and Phenomenological Research» 32 (1971) 341-54.
Hallie, P.P.: *Wittgenstein's Grammatical-Empirical Distinction,* «The Journal of Philosophy» 60 (1963) 565-78.
Hardin, C.L.: *Wittgenstein on Private Languages,* «The Journal of Philosophy» 56 (1959) 517-28.
Hartnack, J.: *Wittgenstein y la filosofía contemporánea,* traducción de J. Muñoz, Ariel, Barcelona 1977.
—: *The Metaphysical Subject,* en «Teorema»: *Sobre el Tractatus,* p. 131-38.
—: *Me and My Body,* en «Acta Philosophica Fennica», p. 241-49.
Heil, J.: *Tractatus 2.0211-2.0212,* en *Wittgenstein and his Impact,* p. 125-128.
Hintikka, J.: *On Wittgenstein's «Solipsism»,* en Copi, I.M.-Beard, R.W. (dirs.): *Essays,* p. 157-61.
—: *Language-Games,* en «Acta Philosophica Fennica», p. 105-25.
Holborow, L.C.: *Behaviourism and the Private Language Argument* (ii), en Jones, O.R. (dir.): *The Private Language,* p. 117-31.
Hunter, J.F.M.: *Wittgenstein and Materialism,* «Mind» 86 (1977) 514-31.
Inciarte, F.: *Metafísica y cosificación: sobre la crítica del análisis del lenguaje a la metafísica,* «Anuario filosófico», vol. X/1 (1977) 131-60.
Janik, A.-Toulmin, S.: *La Viena de Wittgenstein,* traducción de I.G. de Liaño, Taurus, Madrid 1974.
Jones, O.R. (dir.): *The Private Language Argument,* Macmillan, Londres 1971.
Kenny, A.: *Wittgenstein on the Nature of Philosophy,* en McGuinness, B. (dir.): *Wittgenstein,* p. 1-26.
—: *Wittgenstein's Early Philosophy of Mind,* en Block, I. (dir.): *Perspectives,* p. 140-47.
—: *Wittgenstein;* traducción de A. Deaño, Revista de Occidente, Madrid 1974.
—: *The Verification Principle and the Private Language Argument* (ii), en Jones, O.R. (dir.): *The Private Language,* p. 204-28 (trad. castellana: Villanueva, E. [dir.]: *El argumento,* p. 233-62).
—: *Cartesian Privacy,* en Pitcher, G. (dir.): *Wittgenstein,* p. 352-70.
—: *Action, Emotion and Will,* Routledge & Kegan, Londres 1979.
Keyt, D.: *Wittgenstein's Notion of an Object,* en Copi, I.M.-Beard, R.W. (dirs.): *Essays,* p. 289-303.

Kraft, V.: *El Círculo de Viena,* tr. de F. Gracia, Taurus, Madrid 1977.
Kripke, S.A.: *Wittgenstein on Rules and Private Language,* en Block, I. (dir.): *Perspectives,* p. 238-312.
Lazerowitz, M.: *Wittgenstein on the Nature of Philosophy,* en Fann, K.T. (dir.): *Ludwig Wittgenstein,* p. 131-47.
—: véase Ambrose, A.-Lazerowitz, M.
Lewy, C.: *A Note on the Text of the Tractatus,* «Mind» 76 (1967) 416-23.
Locke, J.: *An Essay Concerning Human Understanding,* en *Works,* vols. 1-3, edición de T. Tegg y otros, Scientia, Londres 1823, reimp, 1963 (trad. castellana: Editora Nacional, Madrid 1980).
Llano, A.: *Filosofía trascendental y filosofía analítica (Transformación de la metafísica-I),* «Anuario filosófico», vol. XI/1 (1978) 89-122.
Malcolm, N.: *Recuerdo de Ludwig Wittgenstein,* en Ferrater Mora, J. (dir.): *Las filosofías,* p. 39-95.
—: *Thinking,* en *Wittgenstein and his Impact,* p. 411-19.
—: *Wittgenstein's Philosophical Investigations,* en Pitcher, G. (dir.): *Wittgenstein,* p. 65-103.
—: *Knowledge of Other Minds,* en Pitcher, G. (dir.): *Wittgenstein,* p. 371-83.
McGuinness, B. (dir.): *Wittgenstein and his Times,* Basil Blackwell, Oxford 1982.
Manser, A.: *Dolor y lenguaje privado,* en Winch, P.: *Estudios,* p. 147ss.
Maslow, A.: *A Study in Wittgenstein's Tractatus,* University of California Press, Berkeley 1961.
Mill, J.S.: *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy,* en *Collected Works,* vol. IX, edición de J.M. Robson, University of Toronto Press, Toronto 1979.
Mounce, H.O.: *Wittgenstein's Tractatus. An Introduction,* Basil Blackwell, Oxford 1981 (trad. castellana: Tecnos, Madrid 1983).
Mulligan, R.W.: *The Nature of Person in Wittgenstein,* «The New Scholasticism» 44 (1970) 565-73.
Mundle, C.W.K.: *Behaviourism and the Private Language Argument* (i), en Jones, O.R. (dir.): *The Private Language,* p. 103-17.
Munitz, M.K.: *Contemporary Analytic Philosophy,* Macmillan, Nueva York 1981.
Nyiri, J.C.: *Wittgenstein's Later Work in relation to Conservatism,* en McGuinness, B. (dir.): *Wittgenstein,* p. 44-68.
O'Brien, D.: *The Unity of Wittgenstein's Thought,* «International Philosophical Quarterly» 6 (1966) 45-70.
Passmore, J.: *Cien años de filosofía,* traducción de P. Castrillo, Alianza, Madrid 1981.
Pears, D.: *The Ontology of the Tractatus,* en «Teorema»: *Sobre el Tractatus,* p. 49-58.
—: *Wittgenstein,* traducción de J. Planells, Grijalbo, Barcelona 1973.

Pinillos, J.L.: *Lo físico y lo mental,* en «Boletín Informativo» (Fundación Juan March), n.° 71 (mayo 1978), p. 3-31.

Pitcher, G.: *The Philosophy of Wittgenstein,* Prentice-Hall, Londres 1964.

— (dir.): *Wittgenstein: The Philosophical Investigations,* Macmillan, Londres 1968.

Pole, D.: *La última filosofía de Wittgenstein,* en Ferrater Mora, J. (dir.): *Las filosofías,* p. 101-98.

Popper, K.R.-Eccles, J.C.: *The Self and Its Brain,* Springer International, Berlín 1977 (trad. castellana: Labor, Barcelona 1980).

Rankin, K.W.: *Wittgenstein on Meaning, Understanding and Intending,* «American Philosophical Quarterly» 3 (1966) 1-13.

Redpath, T.: *Wittgenstein and Ethics,* en Ambrose, A.-Lazerowitz, M. (dirs.): *Ludwig Wittgenstein,* p. 95-119.

Reinhardt, L.R.: *La concepción de Wittgenstein y Strawson sobre la mente del hombre,* en Winch, P. (dir.): *Estudios,* p. 133-146.

Reguera, I.: *La miseria de la razón. El primer Wittgenstein,* Taurus, Madrid 1980.

Rembert, A.: *Wittgenstein on Learning the Names of Inner States,* «The Philosophical Review» 84 (1975) 236-48.

Rhees, R.: *Discussions of Wittgenstein,* Routledge & Kegan, Londres 1972.

—: *Can there Be a Private Language?* (II), en «Proceedings of the Aristotelian Society», supl. vol. 28 (1954) 77-94. (trad. cast.: Villanueva, E. [dir.]: *El argumento,* p. 99-115).

— (dir.): *Wittgenstein. Personal Recollections,* Basil Blackwell, Oxford 1981.

Riesterer, B.P.: *Wittgenstein's Ethics,* en *Wittgenstein and his Impact,* p. 483-86.

Rorty, R.: *Wittgenstein, Privileged Access and Incomunicability,* «American Philosophical Quarterly» 7 (1970) 192-205.

Ross, G.A.; *Wittgenstein on Persons,* «The New Scholasticism» 46 (1972) 368-371.

Russell, B.: *Introduction,* en Wittgenstein, L.: *Tractatus Logico-Philosophicus,* p. IX-XXII (véase Fuentes).

Ryle, G.: *Ludwig Wittgenstein,* en Fann, K.T. (dir.): *Ludwig Wittgenstein,* p. 125-30.

—: *The Concept of Mind,* Penguin Books, Harmondsworth (Midd.) 1980 (trad. castellana: Paidós, Buenos Aires 1967).

Schlossberger, E.: *The Self in Wittgenstein's Tractatus,* en *Wittgenstein and his Impact,* p. 147-50.

Schopenhauer, A.: *Die Welt als Wille und Vorstellung,* en *Sämtliche Werke,* vols. 2-3, edición de A. Hübscher, F.A. Brodhaus, Wiesbaden 1972 (trad. castellana: El Ateneo, Buenos Aires 1950).

Schulz, W.: *Wittgenstein. La negación de la filosofía,* traducción de J. Montoya, García del Toro, Madrid 1970.

Schwyzer, H.: *Thought and Reality: The Metaphysics of Kant and Wittgenstein,* «The Philosophical Quarterly» 23 (1973) 193-206.

Specht, E.K.: *The Foundations of Wittgenstein's Late Philosophy,* traducción de D.E. Walford, Manchester University Press, Manchester 1969.

Stenius, E.: *Wittgenstein's Tractatus. A Critical Examination of Its Main Lines of Thought,* Basil Blackwell, Oxford 1964.

—: *The Picture Theory and Wittgenstein's Latter Attitude to it,* en Block, I. (dir.): *Perspectives,* p. 110-39.

Stern, K.: *Private Language and Skepticism,* «The Journal of Philosophy» 60 (1963) 745-59.

Strawson, P.F.: *Review of Wittgenstein's Philosophical Investigations,* en Pitcher, G. (dir.): *Wittgenstein,* p. 22-64.

—: *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics,* Methuen, Londres 1977.

«Teorema»: *Sobre el Tractatus Logico-Philosophicus* (número monográfico), Universidad de Valencia, Valencia 1972.

Thomson, J.J.: *The Verification Principle and the Private Language Argument* (i), en Jones, O.R. (dir.): *The private Language,* p. 183-204 (trad. castellana: Villanueva, E. [dir.]: *El argumento...,* p. 205-31).

Toulmin, S.: véase Janik, A.-Toulmin, S.

Urmson, J.O.: *Philosophical Analysis. Its Development between the Two World Wars,* Oxford University Press, Londres 1969 (trad. castellana: Ariel, Barcelona 1978).

Vesey, G.N.A.: *Wittgenstein on the Myth of Mental Processes,* «The Philosophical Review» 77 (1968) 350-55.

Vicente, J.: *La naturaleza de la filosofía según Ludwig Wittgenstein,* «Anuario filosófico» XV/1 (1982), p. 33-83.

Villanueva, E. (dir.): *El argumento del lenguaje privado,* traducción de E. Villanueva y otros, U.N.A.M., Méjico 1979.

Wellman, C.: *Wittgenstein's Conception of a Criterion,* «The Philosophical Review» 71 (1962) 433-47.

Winch, P.: *Introducción: La unidad de la filosofía de Wittgenstein,* en Winch, P. (dir.): *Estudios,* p. IX-XXVI.

— (dir.): *Estudios sobre la filosofía de Wittgenstein,* traducción de L. Mirlas, EUDEBA, Buenos Aires 1971.

Wisdom, J.: *Wittgenstein on «Private Language»,* en Ambrose, A.-Lazerowitz, M. (dirs.): *Ludwig Wittgenstein,* p. 26-36.

Wittgenstein and his Impact on Contemporary Thought, en *Proceedings of the Second International Wittgenstein Symposium, Hirchberg-Wechsel (Austria), 1977,* Holder-Pichler-Tempsky, Viena 1980.

Wittgenstein et le Problème d'une Philosophie de la Science, Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, Aix-en-Provence, 1969, C.N.R.S., Paris 1971.

Wright, G.H., von: *Wittgenstein in relation to his Times,* en McGuinness, B. (dir.): *Wittgenstein,* p. 108-20.

Zemach, E.: *Sachverhalte, Tatsachen and Properties,* «Ratio» 17 (1975) 49-51.

—: *Wittgenstein's Philosophy of the Mystical,* en Copi, I.M.-Beard, R.W. (dirs.): *Essays,* p. 359-75.

TABLA BIOGRÁFICA

1889 26 de abril. Nace en Viena Ludwig Josef Johann Wittgenstein. Menor de los ocho hijos de Karl Wittgenstein, ingeniero, magnate de la industria del acero y mecenas del arte y la cultura. De ascendencia judía, bautizado en la Iglesia católica.

1893 Comienza su educación en la casa paterna con tutores privados.

1902 Se suicida su hermano Hans.

1903 Ingresa en la escuela secundaria de *K.K. Staats-Oberreal-Schule,* en Linz.

1904 Se suicida su hermano Rudolf.

1906 Termina su período escolar. Su deseo de estudiar física con Boltzmann queda frustrado por el suicidio de éste. Ingresa en la *Technische Hochschule* de Berlín-Charlottenburg.

1908 Verano: experimenta con cometas en *The Kite Flying Upper Atmosphere Station* cerca de Glossop, en Derbyshire (Gran Bretaña). Otoño: se matricula como *research student* en el departamento de ingeniería de la Universidad de Manchester, donde permanece hasta 1911. Se interesa por la investigación aeronáutica y diseña un motor a reacción.

1911 Tras un largo período de búsqueda intelectual, su interés deriva hacia los fundamentos de la matemática. Se entrevista en Jena con Frege, quien le aconseja que vaya a estudiar con Russell.

1912 Es admitido en el *Trinity College* de Cambridge. Realiza algunos trabajos experimentales en psicología. Muere su padre y hereda una gran fortuna.

1913 Visita Noruega con David Pinsent. Regresa a finales de año y se instala en una granja de Skolden, en Sogn, donde permanece hasta el estallido de la primera guerra. Prepara unas notas sobre lógica para Russell.

1914 Dicta notas a Moore en Noruega. Estalla la primera guerra mundial y se alista como voluntario en el ejército austríaco. Sirve en el Vístula y

luego en un taller de artillería en Cracovia. Comienza a elaborar los *Notebooks,* donde se contienen ya las ideas centrales del *Tractatus.*

1915 Realiza un cursillo de oficial en Olmütz, Moravia.

1916 Lucha en el frente del Este.

1918 Es trasladado al frente del Sur. Durante un permiso en Viena concluye el *Tractatus,* obra central de su primera filosofía. Se rinde el ejército austro-húngaro y es hecho prisionero por los italianos. Ingresa en el campo de prisioneros de Montecassino (Italia), desde donde envía a Russell el manuscrito del *Tractatus.* Se suicida su hermano Kurtz.

1919 Es liberado y regresa a Viena. Renuncia a su herencia en favor de sus hermanos. Estudia en una Escuela de Magisterio de Viena. Se entrevista con Russell en Holanda para discutir el *Tractatus.*

1920 Es destinado a Trattenbach como maestro.

1921 Viaja a Noruega en el verano. Se publica el *Tractatus* en los «Annalen der Naturphilosophie».

1922 Se encuentra con Russell en Innsbruck. Kegan Paul publica la primera edición alemana-inglesa del *Tractatus.*

1923 Es trasladado a la escuela de Puchberg-am-Schneeberg.

1923 Ramsey le visita en Puchberg y trata de convencerle para que regrese a Inglaterra.

1924 Es trasladado a Otterthal.

1925 Visita Inglaterra. Sufre una fuerte crisis y decide abandonar su trabajo como maestro.

1926 Abandona Otterthal. Muere su madre. Durante el verano trabaja como ayudante de jardinero en el convento de Hütteldorf. Después, y hasta 1928, dirige en Viena la construcción de una casa para su hermana. Publica un glosario para escuelas primarias.

1927 Comienzan sus conversaciones con Schlick y otros miembros del Círculo de Viena.

1928 Oye las conferencias de Brouwer sobre los fundamentos de las matemáticas.

1929 Regresa a Cambridge como *research studen* y en junio obtiene el doctorado en filosofía. Publica *Some Remarks on Logical Form.*

1930 Es nombrado *Fellow* del *Trinity College.* Comienza sus conferencias en Cambridge. Conferencia sobre ética. Escribe las *Philosophische Bemerkungen.* Período de transición.

1931 Trabaja en la *Philosophische Grammatik.*

1933 Giro radical en su pensamiento. Dicta el *Blue Book* (1933-1934).

1935 Viaja a la Unión Soviética. Dicta el *Brown Book.* Termina su *Fellowship* del *Trinity College.*

1936 Se traslada a Noruega y comienza a escribir las *Philosophische Untersuchungen,* obra principal de su segunda filosofía.

1937 Regresa a Cambridge. Trabaja en las *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik.*

1938 Se nacionaliza británico. Imparte conferencias sobre estética y religión.

1939 Dicta conferencias sobre fundamentos de las matemáticas. Sucede a Moore en la cátedra de filosofía. Estalla la segunda guerra mundial.

1942 Trabaja como ayudante en el *Guy's Hospital* de Londres, y luego en un laboratorio de Newcastle.

1944 Regresa a Cambridge y reanuda su actividad docente.

1947 Últimas conferencias en Cambridge. Presenta su dimisión como catedrático.

1948 Vive solo en la costa de Galway (Irlanda). En verano visita Austria y en octubre dicta en Cambridge parte de sus manuscritos.

1949 Vive unos meses en Dublín. Trabaja en la segunda parte de *Philosophische Untersuchungen* y en *Zettel.* Pasa el verano en los Estados Unidos, invitado por Malcolm. A su vuelta a Cambridge se le diagnostica un cáncer de próstata.

1950 Vive en Oxford, en casa de Anscombe. Visita Noruega.

1951 27 de abril: cae repentinamente enfermo. 29 de abril: muere en Cambridge, en casa de su médico.

ÍNDICE DE NOMBRES

Adam, Ch. 250
Agustín de Hipona 162 164 248
Albritton, R. 216 218 248
Ambrose, A. 86 247ss
Anscombe, G.E.M. 52 59s 65 91 181 201 234 245ss 249 258
Arbolí, M. 248
Aristóteles 39 235 249
Aue, M.A.E. 246s
Ayer, A.J. 157 159s 227 249

Barrett, C. 246s
Bartley, W.W. 86 92 249
Beard, R.W. 247 249s
Berkeley, G. 203s 249
Bertrán, M.A. 250
Black, M. 22s 37s 73 91 95 117 249
Blasco, J.Ll. 41 101 248s
Block, I. 249
Bosanquet, R.G. 247
Bouveresse, J. 113s 249
Brouwer, L.E.J. 99 257

Carnap, R. 213
Castañeda, H.N. 215 249
Castro, O. 248
Cook, J.W. 155 166 169 202 205 209 211 261ss 219s 223s 227 231ss 249
Copi, I.M. 24 50 247 249s

Chihara, C.S. 214s 219 250

De Liaño, I.G. 251
Deaño, A. 251
Descartes, R. 199-204 207ss 223 228 235 250
Donagan, A. 181 183 212 215 222 250
Drury, M.O'C. 85 250

Eccles, J.C. 198 250 253
Eccles, W. 246s
Ellis, A. 101 250
Engelmann, P. 86 94ss 245 250

Fann, K.T. 32 86 119 127 250
Favrholdt, D. 35 45 60 62 74 250
Ferrater Mora, J. 12 250
Ficker, L. von 85 245
Fodor, J.A. 214s 219 250
Fogelin, R.J. 155 250
Frazer, J.G. 247s
Frege, G. 86 256
Frost, E.C. 248
Fürmuller, L. 245

García Suárez, A. 13 58 60 63 156ss 166 169s 203 217 227 248 250
Garrido, M. 55 250
Geach, P.T. 133 200 215 234s 250

Gier, N.F. 214 250
Gracia Guillén, F. 248
Grandy, R.E. 154 251
Griffin, J. 28 47 60 251

Hacker, P.M.S. 13 32 37 41 47 63 68s 72 74s 101 106 113ss 227s 251
Hallie, P.P. 113 251
Hardin, C.L. 213 251
Hargreaves, R. 247
Hartnack, J. 22 38 71 120 163 169 200 251
Heidegger, M. 250
Heil, J. 24 251
Hertz, H.R. 28
Hintikka, J. 59ss, 62 73s 101 251
Holborow, L.C. 214 251
Hull, C.L. 219s
Hume, D. 166 203s
Hunter, J.F.M. 251
Husserl, E. 250

Inciarte, F. 128 251

James, W. 136
Janik, A. 28 86 251
Jessop, T.E. 249
Jones, O.R. 251
Jordana, R. 250

Kant, I. 65 94 239
Kenny, A. 13 32 40 47 52s 76 101 105s 135 143 154 167s 171s 177 185 201ss 204 208s 215 225 247 250s
Keynes, J.M. 245s 248
Keyt, D. 24 251
Kierkegaard, S. 86
King, J. 245
Kraft, V. 213 252
Kraus, K. 94
Kraus, O. 86
Kripke, S.A. 150 155 215 252

Lascurain, J. 248
Lazerowitz, M. 32 248s 252
Lee, D. 245
Lewy, C. 59 252
Locke, J. 203s 252
Luce, A.A. 249
Luckhardt, C.G. 246ss

Llano, A. 12 252

Malcolm, N. 24 86 92 100 139 169 177 211 223 247 252 258
Manser, A. 160 252
Maslow, A. 47 51 60 66 73 252
Mauthner, F. 86
McAlister, L. 247
McDonald, M. 247
McGuinness, B.F. 245 247 252
Merleau-Ponty, M. 250
Methlagl, W. 245
Mill, J.S. 210 252
Mirlas, L. 254
Montoya, J. 253
Moore, G.E. 17 49 94 228 245 246 248 256 258
Moulines, C.U. 248
Mounce, H.O. 28 84 252
Mulligan, R.W. 227 252
Mundle, C.W.K. 214 222 252
Munitz, M.K. 23 57 113 252
Muñoz, J. 248 251

Neurath, O. 213
Nyberg, T. 247
Nyiri, J.C. 117 252
Nyman, H. 246s

O'Brien, D. 37 100s 252
Odgen, C.K. 59 247

Passmore, J. 22 252
Pears, D. 24 47 60s 87 106 121
Pole, D. 121 205 245 252
Pinillos, J.L. 212s 253

Pinsent, D. 256
Pitcher, G. 169 180 248ss 253
Planells, J. 252
Pole, D. 215 222 253
Popper, K.R. 198 253

Ramsey, P.F. 59 99s 246s 257
Rankin, K.W. 148 253
Redpath, T. 83 253
Reguera, I. 23s 89 253
Reinhardt, L.R. 218 220 227 253
Rembert, A. 155 253
Rhees, R. 52 86 155 159s 245ss 250 253
Riesterer, B.P. 89 253
Ritchter 101
Rorty, R. 169 253
Ross, G.A. 227 253
Russell, B. 17 22s 32 47 49 59 77 86 245 248 253 256s
Ryle, G. 38 130 133 199s 207s 253

Sádaba, J. 249
Schättle, M. 247
Schlick, M. 155 185 257
Schlossberger, E. 76 253
Schopenhauer, A. 60 74 86 240 253
Schulte, J. 247
Schulz, W. 22 148 215 253
Schwyzer, H. 115 254
Smythies, Y. 247
Solis, C. 248
Specht, E.K. 111 113ss 215 254
Spinoza, B. 235
Sraffa, P. 100
Stenius, E. 23 47 61s 67 73 101 108 254
Stern, K. 167 254
Strawson, P.F. 135 169 218ss 221 227ss 240 254
Suárez, M.ª V. 248

Tannery, P. 250
Thomson, J.J. 167 254
Tierno Galván, E. 59s 248
Tomás de Aquino 201
Toulmin, S. 28 86 251

Uhland, L. 94
Urmson, J.O. 49s 59s 254

Vesey, G.N.A. 135 139 254
Vicente, J. 32 254
Villanueva, E. 248s 251 254

Walford, D.E. 254
Waismann, F. 89 245 247s
Wellman, C. 216 254
White, R. 247
Winch, P. 224 246 249 254
Wisdom, J. 155 254
Wright, G.H. von 100 117 245ss 248 255

Zemach, E. 24 73 88 92 255

INDICE ANALITICO

Abstraccionismo 143
Acción
  ética 83s
  lingüística 116s
Acontecimiento, verbos de 130
Adscripción de sensaciones
  alioadscripción 165 173 179ss 220
  autoadscripción 173ss
Alma
  conocimiento del 203
  en el cartesianismo 200 228
  en el *Tractatus* 67
  inmaterialidad del 234n
  supervivencia del 234n
  y cuerpo 201 224 231 233ss
  y mente 200n
Análisis
  de términos psicológicos 124ss 131 207s 241
  filosófico 126
  lingüístico 11s 17ss 32 120 122 126 140 225
  término del 23s 32
Analógico, argumento 204 210ss 220 232
Antropología 12s 20 36 54 125 237ss 240
Aprendizaje
  a partir del propio caso 164s 169 173 190 211
  de conceptos psicológicos 230
  de formas de vida 118 172
  de los términos de sensación 164 171s 176 217
  del lenguaje 118 136 161s 164
  del pensamiento 136
Atomismo lógico 100 120 238 240

Behaviorismo véase Conductismo
Bien 74 79s 84 90ss 239
Bild 20n 28 181 224
  véase también Figura

Capacidad 133n 145 147s
Cartesianismo 157s 199ss 203 212 222ss 224 228 241s
Categorial, error 207
Causalidad
  conceptos de 214
  en las ciencias psicológicas 129
  no mecánica 207
  y voluntad 81
Cerebrales, procesos 129 213
Certeza 173 175 179 181s
Ciencias naturales 31 85 128 238s 241
Clara y distinta 209
Cogitationes 202 208s
Cogito 200
Comprensión
  actos de 148s

como capacidad 147ss
como proceso mental 130 146
concepto fluido 150 152s
criterios de 107ss 141ss 145 147 150-153
y lenguaje 125 140ss
y pensamiento 133
y significado 133 140
Conciencia
estados de 148ss 218 227s 230 234
pura 166n 228 230 242
Conducta 95 109 114 116s 148 152 171s 179 181 184 191 194s 209ss 214s 218 222 224 225n 230s 234 y passim
Conductismo
lingüístico 214
lógico 214 219
social 214
Wittgenstein y el 128 180 182s 209 212-225 229 242
Conocimiento
de las sensaciones véase Adscripción de sensaciones; Privacidad epistémica; Sensación, conocimiento
teoría del 49
Consciencia 199 201s 208
Contemplación 83 91
Continuidad
de la ética de Wittgenstein 124n
de la filosofía de Wittgenstein 101 108
Contradicciones véase Lógicas, proposiciones
Creencia 50 135n
Criterio
concepto de 215ss 242
de comprensión véase Comprensión, criterios de
de conducta 171 218
de identidad personal 194ss 217
de posesión del dolor 186
de procesos mentales 131 211 230
de sensaciones 167 174 176ss 183 209
de significación 159 167 169 217
definidor 215ss
lógicamente adecuado 218s
y síntoma 215ss
Cuerpo
alteración del concepto de 200s
existencia del 200n
noción filosófica de 209 220 232
y alma 201 223 231 233ss
y dolor 181 185-188
e identidad 194s

Decir y mostrar 30ss 35s 52 56s 61ss 65s 72 74 77s 95 238 y passim
Delimitación
de la ética 85
de lo cognoscible 239
del lenguaje 18 32 36s 121
del pensamiento 18ss 32 36 76s
Descripción
de fenómenos psíquicos 131 174 176
de imágenes 143
filosófica 122 126 144
Deseo 130 135n
Diario privado 166ss
Dios 79 87ss
Disposición
comprensión como 148 150
ética como 83 84n
verbos de 130
Disposicional, análisis 212
Divinización del yo 83 87s
Doble significado, teoría del 183
Doctrina oficial 199ss 205 207
Dolor
figura del 180s
identidad del 185 187ss
posesión del 185ss
véase también Sensación
Dualismo 156s 198ss 203 205-208 221-225 227s 230s 241

Duda 175s 182 233

Egocéntrica, perspectiva 156s 173 189 199 203ss
Egocentrismo 61 83
Enfermedad filosófica 122 129 156 233
Escepticismo 166n 173 175 179 181s 184-188 202ss 209 211 220s 233
Esencia(s)
  búsqueda de 120
  como elemento común 144s
  del lenguaje 118-121
  y gramática 126
Esencialismo 118ss 128 144 151 203 220 241
Estado de cosas *(Sachverhalt)* 20-26 32
Estética 83
Ética 38 79ss 94s 238s
Expectación 135
Experiencia privada 189
Extensional, lógica 35 45s 48

Felicidad 90-93
Fenomenalismo 60n
Figura 20s 28 34 40s 50 104
Figurativa
  relación 20s
  teoría 20ss 34 45 100 102 104s 107s 127
Filosofía
  como actividad 31s 122s
  disolución de la 12 72 237
  finalidad de la 121 190
  naturaleza de la 32n 121ss
Filosóficas, proposiciones 31s 37 122
Filosóficos, problemas
  disolución de los 12 122s 225 240
  raíz lingüística de los 28 31 115 122s 126 140s 147 189 205s 240
Fisicalismo 213

Forma
  de la figuración 120
  general de la proposición 20 40 43
  lógica 18 20s 28 34ss 40ss 44s 100 107 120
Formas de vida 112 116ss 139 172 214 240

General
  idea 143ss
  término 120 144 216
Generalidad, ansia de 144 241
Gramática
  arbitrariedad de la 115s
  concepto de 113ss
  superficial y profunda 114s 120
Gramatical, investigación 126
Gramaticales
  ficciones 120 191 212 221s 224 228 241
  proposiciones 113n 122 127 175s 188 221s 242
  reglas 115 205

Hecho *(Tatsache)*
  en el *Tractatus* 21ss 25 79 81-84 88 93ss 124
  y gramática 115 191ss 197
  y valor 86 239
Hipótesis 182

Idealismo 197 208 212
Identidad personal 68 189 194ss 217
Identificación
  de imágenes 143
  de procesos mentales 202 211 223
  de sensaciones 167ss 174 209
  de un sujeto 183 196s
Imposibilidad
  lógica y fáctica 65 94 179 185s
  lógica y física 191s
Incorregibilidad 177
Informes de procesos mentales 152 176s 180

Inmortalidad 93 234n
Intención 135n 158
Intencionalidad del lenguaje 76 105
Intensionales, funciones 49
Interacción, problema de la 201
Isomorfismo 18 20s 34 55 81 100

Juegos del lenguaje 102 111ss 118s 174 182 205 211 223s 232s

Lenguaje
  concepción tractariana del 20s 27ss
  factum del 20
  ideal 28s 41s 120
  límites del 18 32 36 38 55ss 66 73 82 95 121 205 238; véase también Sujeto metafísico
  mi 55 57ss 64 76; véase también Lenguaje privado
  naturaleza del 19 120; véase también Esencia del lenguaje
  ordinario 28 41s 104 111s 157 160 162 173 202 205 232ss 240
  y mundo 19 25ss 34 55
Lenguaje privado
  argumento del 154ss
  concepto de 64s 158ss
  en el *Tractatus* 58s 65 154
  en Locke 203s
  y cosificación 242
Libertad 81 84
Lógica
  límites de la 55ss 78
  y lenguaje 36 46 55 57
  y mundo 36 55ss 76
  y pensamiento 46
Lógicas, leyes 55s
Lógicas, proposiciones 30s
Logicistas, interpretaciones de W. 17 87
Lógico, espacio 22 26n 46

Mal 74 79s 84 92 239
Materialismo 208 212 224
Memoria, escepticismo de la 167
Mental
  actividad 128 135 137 146 229
  imagen 141ss
  mecanismo 127ss
  problema de lo 128
  proceso 127ss 146ss 150 155 205 208 231s 221 223 241
Mente
  alteración del concepto de 201s 208s
  como medio oculto 128s 146
  «fosforescencia» de la 199
  y conducta 209s 214
  y materia 198n 199 203 205ss 212 224 226 229 234 241
Metafísica
  descriptiva 240
  en Wittgenstein 12 237s
  tendencia 94 239
  tradicional 128
  transformación de la 12
Metafísico, uso del lenguaje 120 176 185 192 242
Metalenguaje 31 35 43
Método
  de análisis 32
  de proyección 46 60n 224
  lingüístico 12 19
Místico, 10 87ss 238s
Mostrar 30ss 35s 52 63 72 79 94s 238 y passim
Muerte 79 92s
Mundo
  concepción tractariana del 20-27
  incompletitud del 94
  límites del 18 55ss 66 78 82s 238s; véase también Sujeto metafísico
  mi 55 57ss 64 83
  real y posible 26s 46
  sentido del 78s 82 88 238s
  y objetos 25ss

y vida 93

Negación 22
Nombrar 26 33s 108ss 166 170
Nombre(s)
  concepto de 32ss 170
  significado de los 109s 127 162s 165
  y proposición 32ss
Nominativa, teoría 108ss 127s 141 145 155s 160 162
  véase también Reduccionismo nominativo

Objeto 24ss 32s 50 56 60n 109 127
Objeto y nombre, modelo de 155 161 164 169s 221s 242
Operacionalismo 219
Ostensiva, definición
  crítica de la 161ss 170s
  privada 159-162 164ss
  e imágenes mentales 141
  y teoría nominativa 110
Otras mentes, problema de las 173 200 203s 210s 220 233 242

Panteísmo 87s
Paradoja escéptica 155n
Parecido de familia 102 118ss 144 242
Pensamiento
  como figura 40-43 46s
  como hecho 42s
  como proceso 133 138
  concepto fluido 132
  límites del 18s 32 36 38s 42 46 76s 85
  lugar del 137
  procesos de 133
  reflejo 43
  y lenguaje 39-42 44 102 124 131-140 164
  y uso 102s 106
Persona 194 227-235

Posibilidades lógicas 22 24s 27 46s 56 64s 71
Positivismo 85 95 105 237 240
Predicados
  M y P 218s 228
  mentales y comportamentales 231s
Privacidad
  epistémica 158s 172s 184 190
  óntica 158s 172 184ss 190s
  semántica 158s 160n 184 190
Propiedades internas 25s
Proposicion(es)
  como figura 20s 26ss 35 42
  elemental 23s 26s 32 35s 106
  molecular véase Verdad, función de
  radical de 104s
  sistema de 106
  e hipótesis 182
  y pensamiento 39-48
Proposicional, signo 43-46 52 102
Psicología 43 47 67ss 72 80 82 124 213 238
Psicológicas
  formas de la proposición 48-53 124ss
  investigaciones 47
Psicológicos
  conceptos 126ss 230s
  enunciados 134s
  términos 128-131 140 155 218

Realidad 18ss 25s 28 30 65s 117 203s 232s
Realismo 66 73s 197
Reduccionismo
  conductista 212s 242s; véase también Conductismo
  descriptivo 18 25-28 35 38 40 95 100 103 108 238 240
  fáctico 26ss 40
  fisiológico 212ss
  materialista 128 212s 224
  nominativo 103 109ss 160ss 205

Referencia 28s 33 103 108s 163
Referencial, criterio del significado 100 103
Reglas
  del lenguaje 111 113ss 121 163 232
  obediencia a 116s 155n
Religión
  y ética 89s
  y felicidad 90s
  y lenguaje 89
Representación imaginativa *(Vorstellung)* 181
Res cogitans 74s 200s 235

Sachlage 23
Sachverhalt 21ss
  véase también Estado de cosas
Sensación(es)
  conocimiento 155n 172 174 179 188 193 210; véase también Adscripción de sensaciones; Privacidad epistémica
  denominación 165s
  expresiones de
    aprendidas 171 176ss 183 196
    naturales 164 166 171 176s 187 196 232s
  nombres de 169s 212
  posesión de 155n 172 174 179 184 193; véase también Privacidad óntica
  y palabra 160 164-172; véase también Privacidad semántica
Sense data 156 204
Sentido 26n 28-31 33 35 37s 102s 106
Sentido, carente de *(sinnlos)* 30
Sentido común 193 233
Ser humano 202 209 218 223s 226s 229ss 235 243
Significado 10 125s 133 140 146
Silencio 95
Simulación 179s 192s
Sinsentido *(Unsinn)*
  de la filosofía 31 37
  de los filósofos 175
  del *Tractatus* 36ss 72 77 100
  y límites del lenguaje 42 121 205
Síntoma 215ss
Solipsismo 54ss 72-75 82 154 157 189-197 204 211 233 238
Suicidio 92
Sujeto
  constitución del 60s 65s
  doctrina no posesiva del 227s
  empírico 61s 67ss 70ss 75s 80 82 125 238s 241
  ético 73 75s 82 238
  metafísico 61-65 69ss 80 238s
  real 195s
  representante 48 67 72ss 82
  uso como sujeto y como objeto 195s
  volente 72 75s 79 82
Sustancia del mundo 25s 67s

Tatsache véase Hecho
Tautologías véase Lógicas, proposiciones
Temporalidad 92s
Trascendental
  idealismo 61
  solipsismo 62s

Unicidad del lenguaje 28 63 94s 120
Uso 100 102ss 111 113s 116 163 165 230 232

Valores 79 82 86
Veracidad 178
Verbal, definición 161
Verdad
  condiciones de 29s 71
  función de 22s 32 36 48s 51s
  valor de 22 28s 33s 51 106 178
Verificación
  de funciones de verdad 30 32
  de hipótesis y proposiciones 18

de proposiciones elementales 30 32
en el lenguaje privado 167s 174 178 182s 223
método de 105
principio de 28s 102s 105s 167 182
Vida 91 93
Voluntad
de Dios 91
fenoménica 79ss
filosófica 79s 82ss 88 90

Yo
constitución del 60s 65s
doctrina no posesiva del 227s
real 195s
uso como sujeto y como objeto 195s